Hubert Jedin

MANUAL DE HISTORIA DE LA IGLESIA

V



BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE HISTORIA

BIBLIOTECA HERDER

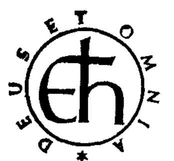
SECCIÓN DE HISTORIA
Volumen 80

MANUAL DE HISTORIA DE LA IGLESIA

Publicado bajo la dirección de

HUBERT JEDIN

V



BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1972

HUBERT JEDIN

MANUAL DE HISTORIA DE LA IGLESIA

TOMO QUINTO

REFORMA, REFORMA CATÓLICA Y CONTRARREFORMA

Por

ERWIN ISERLOH - JOSEF GLAZIK
HUBERT JEDIN

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1972

IMPRÍMASE: Barcelona, 18 de mayo de 1972
† NARCISO JUBANY, arzobispo de Barcelona

ES PROPIEDAD DEPÓSITO LEGAL B. 42.903-1970 (V) PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Nápoles, 249 - Barcelona

ÍNDICE

PARTE SEGUNDA: REFORMA CATÓLICA Y CONTRARREFORMA

ÍNDICE DE SIGLAS

AAug = «Analecta Augustiniana», Roma 1905ss.
ADB = «Allgemeine deutsche Biographie», 55 t., Leipzig 1875-1910; *Register-Bd* 1912 (cf. NDB).
AElsKG = «Archiv für elsässische Kirchengeschichte», ed. por la Gesellschaft für elsässische Kirchengeschichte, 1926ss.
AER = «The American Ecclesiastical Review», Washington 1889ss.
AFP = «Archivum Fratrum Praedicatorum», Roma 1931ss.
AFrH = «Archivum Franciscanum Historicum», Florencia - Quaracchi 1908ss.
AHPont = «Archivum Historiae Pontificiae», Roma 1963ss.
AHSI = «Archivum historicum Societatis Iesu», Roma 1932ss.
AHVNrh = «Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein, insbesondere das alte Erzbistum Köln», Colonia 1865ss.
AIA = «Archivo Ibero-Americano», Madrid 1914ss.
AkathKR = «Archiv für Katholisches Kirchenrecht» (Innsbruck) Maguncia 1857ss.
AKG = «Archiv für Kulturgeschichte» (Leipzig) Münster y Colonia 1903ss.
Allen = *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami,* ed. por P.S. ALLEN, 11 t., Oxford 1906-47.
AMrhKG = «Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte», Espira 1949ss.
Ann. Eccl. = «Annales Ecclesiastici».
Anthropos = «Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde», Mödling 1906ss.
Antonianum = «Antonianum», Roma 1926ss.
AÖG = «Archiv für österreichische Geschichte», Viena 1865ss.
ARC = *Acta reformationis catholicae ecclesiam concernentia saeculi XVI,* ed. por G. PFEILSCHIFTER, 6 t., Ratisbona 1959ss.
ARG = «Archiv für Reformationsgeschichte» (Leipzig) Gütersloh 1903ss.

ArSKG = «Archiv für schlesische Kirchengeschichte», I-II, Breslau 1936-41. VIIss, Hildesheim 1949ss.

ASR = «American Sociological Review», Washington 1936ss.

ASRomana = «Archivio della Reale Società Romana di Storia Patria», Roma 1878-1934.

AstIt = «Archivio storico Italiano», Florencia 1842ss.

BGDSL = «Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur», Halle 1874ss.

BRN = *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica*, ed. por S. CRAMER y F. PIJPER, 10 t., La Haya 1903-14.

BSLK = *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, ed. por Deutschen Evangelischen Kirchenausschuss, Gotinga [3]1956.

BullPatr = *Bullarium Patronatus Portugalliae Regum in Ecclesiis Africae, Asiae et Oceaniae...*, ed. por L.M. JORDÃO y otros, I-III, Lisboa 1868-70.

BullRom = *Bullarium, Diplomatum et Privilegiorum Romanorum Pontificum*, ed. por G. TOMASSETTI y otros, Turín 1857ss.

BZThS = «Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge», Düsseldorf 1924-31.

CA = «Confessio Augustana».

Car = «Caritas», Friburgo de Brisgovia 1896ss.

CCath = *Corpus Catholicorum*, iniciado por J. GREVING, Münster 1919ss (hasta ahora 29 cuadernos).

CH = *Church History*, Nueva York-Chicago 1932ss.

CHR = «The Catholic historical Review», Washington 1915ss.

CivCatt = «La Civiltà Cattolica», Roma 1850ss (1871-87 Florencia).

Cl = *Luthers Werke in Auswahl*, ed. por O. CLEMEN, E. VOGELSANG, H. RÜCKERT y E. HIRSCH 4 t., Berlín [6]1966, y 4 t. de suplemento, Berlín [3]1959-1966.

Coll = «Collectanae S. Congregationis de Propaganda Fide», Roma 1893ss.

CollFr = «Collectanea Franciscana», Roma 1931ss.

CR = «Corpus Reformatorum» (Brunswick) Berlín 1834ss, Leipzig 1906ss.

CT = *Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatuum nova Collectio, edidit Societas Goerresiana promovendis inter Catholicos Germaniae Litterarum Studiis*, hasta ahora 13 t., Friburgo de Brisgovia 1901ss.

Dahlmann-Waitz = F.C. DAHLMANN y G. WAITZ, *Quellenkunde der Deutschen Geschichte*, ed. por H. HAERING, Leipzig [9]1931-32.

DG = *Dogmengeschichte*.

DHGE = *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, París 1912ss.

DSAM = *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire*, París 1932ss.

DThC = *Dictionnaire de théologie catholique*, París 1930ss.

DVfLG = *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, Halle 1923ss.

EA = *Erlanger Ausgabe der Werke Luthers,* 1826ss.

ECarm = «Ephemerides Carmeliticae», Florencia 1947ss.

ECatt = *Enciclopedia Cattolica,* Roma 1949ss.

EE = «Estudios eclesiásticos», Madrid 1922-36, 1942ss.

EHR = «English Historical Review», Londres 1886ss.

EKL = *Evangelisches Kirchenlexikon. Kirchlich-theologische Handwörterbuch,* Gotinga 1955ss.

ELit = «Ephemerides Liturgicae», Roma 1887ss.

EThL = «Ephemerides Theologicae Lovanienses», Brujas 1924ss.

Études = «Études», París 1856ss (hasta 1896: «Études religieuses»).

EvTh = «Evangelische Theologie», Munich 1934ss.

FStud = «Franziskanische Studien» (Münster) Werl 1941ss.

GGA = «Göttingische Gelehrte Anzeigen», Berlín 1738ss.

Gr = «Gregorianum», Roma 1920ss.

GuL = «Geist und Leben. Zeitschrift für Aszese und Mystik» (hasta 1947 = ZAM), Würzburg 1947ss.

HJ = «Historisches Jarhbuch der Görres-Gesellschaft» (Colonia 1880ss), Munich 1950ss.

HM = *Historia Mundi,* ed. por F. KERN, 10 t., Berna-Munich 1952ss.

HPBL = «Historich-politische Blätter für das katholische Deutschland», 171 tomos, Munich 1838-1923.

HS = «Hispania Sacra», Madrid 1948ss.

HV = «Historische Vierteljahresschrift», Leipzig 1898-1937.

HZ = «Historische Zeitschrift», Munich 1859ss.

IusPont = «Ius Pontificium seu Ephemerides urbanae ad canonicas disciplinas spectantes», Roma 1921ss.

Jb = «Jahrbuch».

Jedin = H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient,* Friburgo de Brisgovia I, ^{2}1951, II, 1957.

JEH = «The Journal of Ecclesiastical History», Londres 1950ss.

JLH = «Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie», Kassel 1955ss.

JLW = «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft», Münster 1921-41.

JThS = «The Journal of theological Studies», Londres 1899ss.

KG = *Kirchengeschichte.*

KLK = Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung», Munster 1927ss.

KuD = «Kerygma und Dogma», Gotinga 1955ss.

Kurtscheid F = B. KURTSCHEID - F.A. WILCHES, *Historia Iuris Canonici,* Tomo I: *Historia fontium et scientiae Iuris Canonici,* Roma 1943.

Le Plat = J. LE PLAT, *Monumentorum ad historiam Concilii Tridentini... spectantium amplissima collectio,* 7 t., Lovaina 1781-87.

LexCap = *Lexicon Capuccinum. Promptuarium Historico-Bibliographicum* (1525-1950), Roma 1951.

LJ = «Liturgisches Jahrbuch», Münster 1951ss.

Lortz F = *Festgabe Joseph Lortz*, obra dirigida por E. ISERLOH y P. MANUS, 2 t., Baden-Baden 1957.

LThK = *Lexikon für Theologie und Kirche*, Friburgo de Brisgovia ²1957ss.

LuJ = «Lutherjahrbuch. Jahrbuch der Luthergesellschaft», 1919ss.

Luther = Luther-Mitteilungen der Luthergesellschaft».

MAH = «Mélanges d'archéologie et d'histoire», París 1880ss.

Mai S = A. Mai, *Spicilegium Romanum*, 10 t., Roma 1839-44.

Mansi = J.D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 31 t., Florencia-Venecia 1757-98; reimpresión y continuación por L. PETIT y J.B. MARTIN en 60 t., París 1899-1927.

MCom = «Miscelánea Comillas», Comillas, Santander 1943ss.

MHOMC = *Monumenta Historica Ordinis Minorum Capuccinorum*, 8 t., Asís-Roma 1937-60.

MHSI = *Monumenta Historica Societatis Iesu*, Madrid 1894ss, Roma 1932ss (hasta ahora 70 t.).

MIÖG = «Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung», Innsbruck - Graz - Colonia 1880ss.

Mirbt = C. MIRBT, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, edición revisada por K. ALAND, I, Tubinga ⁶1967.

Misc. Hist. Pont. = «Miscellanea Historiae Pontificiae».

MiscMercati = *Miscellanea Giovanni Mercati*, 6 t., Roma 1946.

ML = *Mennonitisches Lexikon*, Frankfurt-Karlsruhe 1913-1958ss.

MOP = *Monumenta ordinis Fratrum Praedicatorum historica*, 14 t., Roma 1896-1904; París 1931ss.

MQR = «The Mennonite Quarterly Review, Goshen-Indiana 1927ss.

MThZ = «Münchener Theologische Zeitschrift», Munich 1950ss.

NA = «Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde zur Beförderung einer Gesamtausgabe der Quellenschriften deutscher Geschichte des Mittelalters», Hannover 1876ss.

NBD = *Nuntiaturberichte aus Deutschland*, I (1534-59), ed. por el Preussisches historisches Institut en Roma, 12 t., Gotha 1953ss.

NDB = «Neue Deutsche Biographie», Berlín 1953ss.

NGG = «Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen», Berlín 1845-1940.

NKZ = «Neue kirchliche Zeitschrift», Leipzig 1890ss.

NRTh = «Nouvelle Revue Théologique», Tournai - Lovaina - París 1879ss.

NZM = «Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft», Beckenried 1945ss.

NZSTh = «Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie», Berlín 1959ss.

OC = *Opera Calvini*, 59 t. = CR 29-87, Brunswick - Berlín 1863-1900.

OpChrP = «Orientalia Christiana periodica», Roma 1935ss.

OS = *Ioannis Calvini opera selecta*, ed. por P. BARTH y otros, 5 t., Munich ²1952-63.

Pastor = L. VON PASTOR, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, 16 t., Friburgo de Brisgovia 1885ss; traducción castellana:

Historia de los papas desde fines de la edad media, Gustavo Gili, Barcelona.

QFIAB = *Quellen u. Forschungen aus italienischen Archiven u. Bibliotheken,* Roma 1897ss.

RAm = «Revue d'ascétique et de mystique», Toulouse 1920ss.

RE = *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche,* fund. por J.J. HERZOG, ed. dirigida por A. HAUCK, 24 t., Leipzig [3]1896-1913.

Reformata Reformanda = *Reformata Reformanda, Festgabe für Hubert Jedin,* ed. dirigida por E. ISERLOH y K. REPGEN, 2 t., Münster 1965.

RET = «Revista española de teología», Madrid 1941ss.

RevSR = «Revue des Sciences Religieuses», Estrasburgo 1921ss.

RF = «Razón y Fe», Madrid 1901ss.

RGG = «Die Religion in Geschichte und Gegenwart», Tubinga 1909-13; [2]1927-32; [3]1956ss.

RGStT = «Reformationsgeschichtliche Studien und Texte», fund. por J. GREVING, Münster 1906ss.

RH = «Revue historique», París 1876ss.

RHE = «Revue d'histoire ecclésiastique», Lovaina 1900ss.

RHEF = «Revue d'histoire de l'Église de France», París 1910ss.

RHM = «Revue d'histoire des missions», París 1924ss.

RHPhR = «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», Estrasburgo 1921ss.

RQ = «Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte», Friburgo de Brisgovia 1887ss.

RSIt = «Rivista storica Italiana», Nápoles 1884ss.

RSPhTh = «Revue des sciences philosophiques et théologiques», París 1907ss.

RSR = «Recherches de science religieuse», París 1910ss.

RSTI = «Rivista di storia della chiesa in Italia», Roma 1947ss.

RTA = *Deutsche Reichstagsakten,* ed. por la hist. Kommission bei der Bayer. Akademie der Wissenschaften. 1519-24: I-IV, Gotha 1882ss; 1527-29: VII, Stuttgart 1935. Reimpresión, Gotinga 1956ss.

SAB = «Sitzungsberichte der Deutschen (hasta 1944: Preussischen) Akademie der Wissenschaften zur Berlin». Phil.-hist. Klasse, Berlín 1882ss.

SAH = «Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften». Phil.-hist. Klasse, Heidelberg 1910ss.

SAM = «Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften». Phil.-host. Abt., Munich 1871ss.

SAW = «Sitzungsberichte der (desde 225, 1, 1947: Österreichischen) Akademie der Wissenschaften in Wien», Viena 1831ss.

SC = «Scuola Cattolica», Milán 1873ss.

Scholastik = «Scholastik», Friburgo de Brisgovia 1926ss.

Schottenloher = K. SCHOTTENLOHER, *Bibliographie zur deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung 1517-85,* 6 t., Leipzig 1933-40; Stuttgart [2]1956ss; t. 7: *Das Schrifttum von 1938-60,* Stuttgart 1966.

Scrit. ant = «Scritture antiche» (Propaganda-Archiv).

SE = «Sacris Erudiri». Jaarboek voor Godsdienstwetenschapen, Brujas 1948ss.

Sehling = E. Sehling, «Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts», I-V, Leipzig 1902-13; VI-VIII, XI-XIII, Tubinga 1955ss.

ST.A. = *Melanchthons Werke in Auswahl* (= Studienausgabe), ed. preparada por R. STUPPERICH, 6 t., Gütersloh 1951ss.

StC = «Studia Catholica», Roermond 1924ss.

StdZ = «Stimmen der Zeit» (antes de 1914: «Stimmen aus Maria-Laach», Friburgo de Brisgovia 1871ss.

Stegmüller M = F. STEGMÜLLER, *Geschichte des Molinismus,* t. I = *Neue Molinaschriften,* Münster 1935.

SteT = «Studi e Testi», Roma 1900ss.

StL[5] = *Staatslexikon,* ed. dirigida por H. SACHER, Friburgo de Brisgovia [5]1926-1932 (StL[6]: ibid., 1957ss).

StMis = «Studia Missionalia», Roma 1943ss.

SVRG = «Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte», Halle 1883ss; Leipzig 1907ss; Gütersloh 1951ss.

ThBl = «Theologische Bläter», Leipzig 1922ss.

ThGl = «Theologie und Glaube», Paderborn 1909ss.

ThLZ = «Theologische Literaturzeitung», Leipzig 1878ss.

ThQ = «Theologische Quartalschrift», Tubinga 1819ss; Stuttgart 1946ss.

ThR NF = «Theologische Rundschau», Tubinga 1897ss.

ThRv = «Theologische Revue», Münster 1902ss.

ThStK = «Theologische Studien und Kritiken» (Hamburgo) Gotha 1828ss.

ThZ = «Theologische Zeitschrift», Basilea 1945ss.

TThZ = «Trierer Theologische Zeitschrift» (hasta 1944: «Pastor Bonus»), Tréveris 1888ss.

UB = *Urkundenbuch.*

WA = M. LUTHER, *Werke, Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe), 58 t., Weimar 1883-1948.

WABr = *D. Martin Luthers Werke, Briefwechsel,* 12 t., Weimar 1930-67.

WADB = *D. Martin Luthers Werke, Die Deutsche Bibel,* 12 t., Weimar 1906ss.

WATr = *D. Martin Luthers Werke, Tischreden,* 6 t., Weimar 1912-21.

Walch = *Dr. Martin Luthers sämtliche Schriften,* ed. preparada por J.G. WALCH, 23 t., St. Louis-Missouri [2]1880-1910.

WW = *Werke* (Obras).

WZ = «Westfälische Zeitschrift. Zeitschrift für Vaterländische Geschichte», Münster 1838ss.

ZAM = «Zeitschrift für Aszese und Mystik» (desde 1947: GuL) (Innsbruck, Munich) Wurzburgo 1926ss.

ZBKG = «Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte», Gunzenhausen 1926 y siguientes.

ZblB = «Zentralblatt für Bibliothekswesen», Leipzig 1884ss.

ZBLG = «Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte», Munich 1928ss.

ZE = «Zeitschrift für Ethnologie», Berlin 1869ss.

ZGObrh = «Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins», Karlsruhe, 1851ss.
ZHTh = «Zeitschrift für die historische Theologie», 45 t., Leipzig - Gotha 1832-75.
ZKG = «Zeitschrift für Kirchengeschichte» (Gotha) Stuttgart 1876ss.
ZKTh = «Zeitschrift für Katholische Theologie» (Innsbruck) Viena 1877ss.
ZMR = «Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft», 34ss, Münster 1950ss («Zeitschrift für Missionswissenschaft», 1-17, ibid., 1911-27; «Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft», 18-25, ibid., 1928-35; «Zeitschrift für Missionswissenschaft», 26-27, ibid., 1935-37; «Missionswissenschaft und Religionswissenschaft», 28-33, ibid., 1938-41, 1947-49).
ZRGG = «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», Marburgo 1948 y *siguientes*.
ZSavRGkan = «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte», Kanonistische Abteilung, Weimar 1911ss.
ZSKG = «Zeitschrift für Schweizer Kirchengeschichte», Friburgo de Brisgovia 1907ss.
ZSTh = «Zeitschrift für systematische Theologie» (Gütersloh) Berlín 1923ss.
ZThK = «Zeitschrift für Theologie und Kirche», Tubinga 1891ss.
ZW = «Huldreich Zwinglis sämtliche Werke», t. 1-14 = CR 88-101, Berlín 1905, Leipzig 1908-35, Zurich 1959ss.

PRÓLOGO

Como ya se expuso en el prólogo del tomo III, motivos técnicos de orden práctico condujeron a modificar la primitiva división de tomos.

En el tomo IV debía haberse expuesto la edad media tardía con la reforma protestante y la reforma católica. Ello hubiera tenido muchas ventajas. Se hubiera visto más claro el condicionamiento histórico de la reforma protestante. Porque si ésta fue la respuesta revolucionaria, a no haberse hecho, o no haberse hecho a tiempo, la reforma de la Iglesia en los siglos XIV y XV, ello quiere decir que la edad media tardía entra en el orden de las causas de la reforma protestante. Tales causas se exponen en el presente tomo de forma relativamente escueta, pues se partió del estudio de la edad media tardía y de la época de la reforma en un solo tomo. El capítulo XIII: *Repulsa de Lutero al humanismo. El Erasmo tardío* ha perdido así su nexo con el capítulo: *El humanismo alemán. Erasmo. Pleito de Reuchling,* que ahora forma el capítulo último del tomo IV. Sin embargo, tampoco la nueva edición, aunque dictada por necesidades técnicas, carece de fundamentos objetivos. En efecto, con el comienzo de la reforma protestante, el descubrimiento de América, la invención de la imprenta y otros acontecimientos, alrededor del año 1500, se da una época tan clara que no sin razón determinó la división de anteriores obras históricas y de hecho ha determinado la nuestra.

Sobre los conceptos empleados en el título del tomo: «reforma católica» y «contrarreforma» se trata en la página 449s.

Aunque el responsable de este tomo y autor de su primera parte ha desempeñado hasta poco ha una cátedra de teología ecuménica, aquí no se ofrece una historia ecuménica de la Iglesia, sino una historia de la Iglesia con visión católica, aunque con espíritu ecuménico. Esto no significa tampoco una nivelación de los contrastes, sino un subido deber de verdad, de *ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ* (Ef 4, 15). Debe agradecer a sus auxiliares VINZENZ PFNÜR y KLAUS WITTSTADT múltiples sugerencias y ayudas, no menos que a Herder Verlag (Friburgo) y a Editorial Herder (Barcelona) por su inteligente colaboración.

ERWIN ISERLOH

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

1. FUENTES PARA LA HISTORIA DE LA REFORMA Y CONTRARREFORMA

1. *Obras generales, diccionarios y obras de consulta*

A. VON BRANDT, *Werkzeug des Historikers,* Stuttgart ²1958; con bibliografía.

G. WOLF, *Einführung in das Studium der neueren Geschichte,* Berlín 1910.

H.O. MEISNER, *Aktenkunde. Ein Handbuch für Archivbenutzer mit besonderer Berücksichtigung Brandenburg-Preussens,* Leipzig ²1952; con bibliografía.

A. BRENNECKE - W. LEESCH, *Archivkunde,* Leipzig 1953.

K. HAEBLER, *Handbuch der Inkunabelkunde,* Leipzig 1925.

M. GEISBERG, *Der deutsche Einblattholzschnitt in der 1. Hälfte des 16. Jahrhunderts,* Munich 1923-30; precioso material de ilustración.

CH. DU CANGE, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis,* 10 t., Niors 1883-88.

M. LEXER, *Mittelhochdeutsches Hand-Wörterbuch,* 3 t., Leipzig 1872-78.

—, *Mittelhochdeutsches Taschen-WB,* Leipzig ²⁴1944.

A. GOETZE, *Frühneuhochdeutsches Glossar,* Berlín ⁵1956.

H. RÖSSLER - G. FRANZ, *Biographisches Wörterbuch zur Deutschen Geschichte,* Munich 1952.

—, *Sachwörterbuch zur Deutschen Geschichte,* Munich 1958.

E. HABEKERN - J.F. WALLACH, *Hilfswörterbuch für Historiker,* Berna-Munich ²1964.

H. RUDOLPH, *Vollständig geographisch-topographisch-statistisches Ortslexikon von Deutschland,* 2 t., 1859-68; incluye Austria.

RITTERS, *Geographisch-Statistisches Lexikon,* ed. por J. PENZLER, 2 t., ⁹1905-1906.

J G TH GRAESSE, *Orbis Latinus oder Verzeichnis der wichtigsten lat Orts- und Ländernamen*, edición revisada por F BENEDICT, Berlín [3]1922

W MAURER, *Namenliste zur deutschen Geschichte des 16 Jahrhunderts*, parte I A-E, Leipzig 1941

A CAPPELLI, *Lexicon abbreviaturarum Dizionario di Abbreviature latine*, Milán [6]1961

—, *Cronologia, Cronografia e Calendario perpetuo Dal principio dell'Era Christiana ai giorni nostri*, Milan 1930

2 Fuentes y bibliografía

P HERRE, *Quellenkunde zur Weltgeschichte*, Leipzig 1910

DAHLMANN-WAITZ, *Quellenkunde der deutschen Geschichte*, ed por H HAERING, 2 t, Leipzig [9]1930-31, nueva ed en preparación.

F SCHNABEL, *Deutschlands Quellen und Darstellungen in der Neuzeit 1 Das Zeitalter der Reformation 1500-50*, Leipzig 1931

G WOLF, *Quellenkunde der deutschen Reformationsgeschichte*, 3 t (Gotha 1915, 1916 y 1922 [dos partes], 1923) *Nachträge in Mitteilungen aus der historischen Lit* 45 (1916), 46 (1918), 51 (1923), 52 (1926), 55 (1927), 56 (1928), 57 (1929)

L HAIN, *Repertorium bibliographicum*, 2 t, Stuttgart 1826-38; Reimp Milán 1948

W A COPPINGER, *Supplement zur Hains Repertorium Bibliographicum*, parte I, II, 1, 2, Milan 1950

G W PANZER, *Annalen der älteren deutschen Literatur*, 2 t, Nuremberg 1788-1805; reimpr Hildesheim 1961

J WELLER, *Repertorium typographicum Die deutsche Literatur im ersten Viertel des 16 Jahrhunderts*, Nördlingen 1864, reimpr Hildesheim 1961

Gesamtkatalog der Wiegendrucke, ed por la comisión para el catálogo general de Incunables (t 1-7, A-Ei) 1925-38

TH BESTERMAN, *Early Printed Books to the End of the Sixteenth Century*, Ginebra [2]1961

G FRANZ, *Bücherkunde zur deutschen Geschichte*, Munich 1951

—, *Bücherkunde zur Weltgeschichte*, Munich 1956

W TRILLMICH, *Kleine Bücherkunde zur Geschichtswissenschaft*, Hamburgo 1949

G FRANZ, *Historische Kartographie, Forschung und Bibliographie*, Bremen 1955

M ARNIM, *Internationale Personalbibliographie*, 3 t, Stuttgart 1952-63

G M DUTCHER, *Guide to Historical Literature*, Nueva York [3] 1949; principalmente para la bibl anglosajona

H PLANITZ - T BUYKEN, *Bibliographie zur deutschen Rechtsgeschichte*, Francfort del Meno 1952, con un tomo de índices (hasta 1500, estudia también el derecho canónico)

I DAGENS, *Bibliographie Chronologique de la Litterature de Spiritualité et de ses sources (1501-1610),* Paris 1952

K SCHOTTENLOHER, *Bibliographie zur deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung 1517-85,* 6 t, Leipzig ²1956-58, 7 t *Das Schrifttum von 1938-1960,* Stuttgart 1966

Bibliographie de la Réforme, 1450-1648

I Allemagne, Pais-Bas, Leiden 1958

II. Belgique, Suède, Norvège, Danemark, Irlande, États-Unis d'Amérique, ibid, 1960

III Italie, Espagne, Portugal, ibid, 1961

IV France, Angleterre, Suisse, ibid, 1963

H J. HILLEBRAND, *Bibliographie des Taufertums 1520-1630,* Gütersloh 1962

A GOETZE, *Die hochdeutschen Drucker der Reformationzeit,* Estrasburgo 1905

A KUCZYŃSKI, *Verzeichnis einer Sammlung von nahezu 3000 Flugschriften Luthers und seiner Zeitgenossen,* Nieuwkoop 1955

Antiqua literarum monumenta autographa Lutheri aliorumque celebrium virorum ab A 1517 usque ad A 1546, Brunswick MDCXC

Bibliotheca Missionum de ROBERT STREIT, continuada por JOHANNES DINDINGER *I Grundlegender und allgemeiner Teil,* Munster 1916; *II Amerikanische Missionsliteratur 1493-1699,* Aquisgrán 1924, *IV Asiatische Missionsliteratur 1245-1599,* Aquisgrán 1928; *V Asiatische Missionsliteratur 1600-99,* Aquisgrán 1929; *XV Afrikanische Missionsliteratur 1053-1599,* Friburgo de Brisgovia 1951, *XXI Missionsliteratur von Australien und Ozeanien 1525-1950,* Friburgo de Brisgovia 1955; continuada por JOHANNES ROMMERSKIRCHEN y JOSEF METZLER *XXII Grundlegender und allgemeiner Teil 1910-35 und Nachtrag zu Band I,* Friburgo de Brisgovia 1963, *XXIII Grundlegender und allgemeiner Teil 1936-60,* Friburgo de Brisgovia 1964

3 *Ediciones de fuentes y actas*

J CH LUNING, *Teutsches Reich-Archiv,* t 22, Leipzig 1719

Neue und vollstandige Sammlung der Reichs-Abschiede, welche von den Zeiten Kayser Conrads des II bis jetzo auf den Teutschen Reichs-Tagen abgefasst worden sammt den wichtigsten Reichs-Schlussen, 2 t. Frankfurt a M 1747

K LANZ, *Staatspapiere zur Geschichte des Kaisers Karl V aus dem Koniglichen Archiv und der Bibliothèque de Bourgogne zu Brussel,* Stuttgart 1845

—, *Correspondenz des Kaisers Karl V,* 3 t, Leipzig 1846

J FIEDLER, *Die Relationen der Botschafter Venedigs uber Deutschland und Osterreich im 17 Jahrhundert,* Viena 1866ss (= Fontes rerum Austricarum)

J J I DOLLINGER, *Beiträge zur politischen, kirchlichen und Culturgeschichte*

der sechs letzten Jahrhunderte. t. 1: *Dokumente zur Geschichte Kaiser Karls V., Philipps II. und ihrer Zeit. Aus spanischen Archiven,* Ratisbona 1862, y t. 3, Viena 1882.

Politische Korrespondenz der Stadt Strassburg im Zeitalter der Reformation, 5 t., Estrasburgo-Heidelberg 1882-1933.

A. V. DRUFFEL, *Beiträge zur Reichsgeschichte,* 3 t., Munich 1873-82, t. 4 ed. por K. BRANDI, Munich 1896.

Deutsche Reichstagsakten, Jüngere Reihe, ed. por la *Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften: I*: A. KLUCKHOLN, *Kaiserwahl* 1519, Gotha 1893; II: A. WREDE, *Reichstag zu Worms 1520-21,* Gotha 1896; III: idem, *Nürnberger Reichstage 1522,* Gotha 1901; IV: idem, *Nürnberger Reichstag 1524,* Stuttgart 1905; VII: J. KÜHN. *1. u. 2. anberaumter Reichstag zu Regensburg 1526-27.*

Schwäbische Bundestage 1527-28. Reichstag zu Speier 1529. Stuttgart 1935.

Briefe und Akten zur Geschichte des Dreissigjährigen Krieges, ed. por la Bayerische Akademie der Wissenschaften, 11 t.: 1596-1613, Leipzig 1870-1908; Nueva serie: 1618-51, parte II, t. 1-3: 1623-27, Leipzig 1907ss, t. 4: 1628-29, Munich 1948.

Acta Pacis Westfalicae, ed. por M. BRAUBACH - K. REPGEN, Münster 1962ss.

Francia:

Collection des documents inédits relatifs à l'histoire de France, hasta ahora 290 t., París 1836ss.

Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française, ed. por A.L. HERMINJARD, 9 t., Ginebra - París 1866-97; reimpr. Nieuwkoop 1966.

Países Bajos:

L.P. GACHARD, *Collection des voyages des souverains des Pays-Bas,* Bruselas 1874.

Bibliotheca Reformatoria Neerlandica, ed. por S. CRANIER - F. PIJPER, 10 t., La Haya 1903-14.

Documenta Reformatoria, ed. por J.N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK y otros, 2 t., Kampen 1960-62.

G. BROM - A.H.L. HENSEN, *Romeinsche Bronner voor den Kerkelijk-staatkundig toestand der Nederlanden in de 16de eeuw* (Rijks geschiedkundige Publikatien... Groote serie 52), La Haya 1922.

J.D.M. CORNELISSEN, *Kerkelijken Toestand der Nederlanden onder de apostolische Vicarissen 1592-1727,* parte 1: 1592-1651, La Haya 1932.

Bibliotheca catholica Neerlandica impressa 1500-1727, La Haya 1954.

Inglaterra:

Calendar of State Papers Relating to English Affairs, ed. por J.M. RIGG, 2 t., Londres 1961-62.

España:

Colección de documentos inéditos del Archivo general de la Corona de Aragón, 41 t., Barcelona 1847-1910.

Informes de la nunciatura:

Alemania: *Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken, I. Abt.: 1533-59,* 14 t., ed. por el Presussisches Historisches Institut in Rom, Gotha 1892-1912; últimamente t. 13: 1552-53, ed. por H. LUTZ, Tubinga 1959, t. 16: 1550-54, ed. por H. GOETZ, Tubinga 1965; ErgBd I: 1530-31, ed. por G. MÜLLER, Tubinga 1963, II: 1560-72, 7 t. (1897-1953); III: 1572-1585, 4 t. (1894-1909); IV: 17. Jahrhundert, 3 t. (1895-1913).

Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken 1585-1604, 2 partes, con 6 t., ed. por Görres-Gesellschaft, Paderborn 1895-1919.

Nuntiatureditionen der Gorres-Gesellschaft, die ausserhalb der Reihe «Nuntiaturberichte aus Deutschland» erschienen sind: 1539-40; 1573-76 *(Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte,* t. 1 [1892], t 5 [1898]).

Particularidades sobre los informes de la nunciatura de Alemania: H. LUTZ, *Nuntiaturberichte aus Deutschland. Vergangenheit und Zukunft einer «klassischen» Editionsreihe:* QFIAB 45 (1965) 321-324.

Bohemia:

Epistulae et Acta nuntiorum apostolicorum apud imperatorem 1592-1628 curis Instituti historici Bohemoslovenici, Roma-Praga 1932-46, t. III, IV, 1-312.

Suiza:

Nuntiaturberichte aus der Schweiz, primera parte: 1579-81, 3 t. Solothurn 1906-29.

Francia:

Acta Nuntiaturae Gallicae, ed. por la Gregoriana y la École Française de Roma, 1535-46 y 1583-86, 3 t. (Roma-París 1961-63) (pormenores en ZKG E5 [1964] 347-354).

Bélgica:

Analecta Vaticano Belgica, 2. Serie, ed. por el Instituto belga de Roma, t. 1-10: 1596-1642 (= Nunciatura en Flandes), Bruselas-París 1924-55; Sección B, t. 1: 1634-39 (= Nunciatura en Colonia) Bruselas-Roma 1956, t. 3: 1606-74, Bruselas-Roma 1958.

Italia:

Nunziature di Napoli, ed. por el Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, t. 1: 1570-77, trab. por P. VALLANI, Roma 1962; Nunziature di Venezia, trab. por F. GAETA, t. 1: 1533-35, Roma 1958; t. 2: 1536-42, Roma 1960.

Nunziature di Savoia, t. 1: 1560-73, trab. por E. FONZI, Roma 1960.

España:

Legaciones y nunciaturas en España, t. 1: 1466-86, ed. por el Instituto español de historia eclesiástica, trab. por A. J. FERNÁNDEZ (Monumenta Hispaniae vaticana, 2. Secc.: Nunciatura 1), Roma 1963.

Polonia:

Monumenta Poloniae Vaticana IV-VI; series Nuntiaturae Poloniae, t. I: 1578-81 (1915), t. II: 1581-82 (1923-33), t. III: 1583 (1938).

Reforma protestante:

V.E. LÖSCHER, *Vollständige Reformations-Akta und Dokumente 1517-19*, Leipzig 1720-29.

J.E. KAPP, *Kleine Nachlese einiger zur Reformationsgeschichte nützlicher Urkunden*, Leipzig 1727-33.

CH.G. NEUDECKER, *Urkunden der Reformationszeit*, Kassel 1836.

Neues Urkundenbuch zur Geschichte der evangelischen Kirchenreformation I, Hamburgo 1842.

H. LAEMER, *Monumenta Vaticana historiam ecclesiasticam saeculi XVI illustrantia*, Friburgo de Brisgovia 1861.

O. SCHADE, *Satiren und Pasquille aus der Reformationszeit*, t. 1-3, Hannover [2]1863.

P. BALAN, *Monumenta reformationis lutheranae*, Ratisbona 1881-84.

Flugschriften aus der Reformationszeit, 19 t., Halle 1877-1928.

Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation, ed. por O. CLEMEN, 4 t., Halle 1906-11.

Flugschriften aus der Reformationszeit in Facsimiledrucken, ed. por O. CLEMEN, Leipzig 1921.

Acta reformationis catholicae ecclesiam Germaniae concernentia saeculi XVI, Die Reformverhandlungen des deutschen Episkopats von 1520-70, t. 1: 1520-32, t. 2: 1532-42, ed. por G. PFEILSCHIFTER, Ratisbona 1959-60.

Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte, ed. por E. FABIAN, hasta ahora 31 t., Tubinga 1956ss.

4. *Antiguas exposiciones con valor de fuentes*

S. FRANCK, *Chronica, Zeitbuch und Geschichtsbibell von anbegyn biss in diss gegenwertig 1536 iar verlangt*, Ulm 1536.

J. COCHLAEUS, *Commentaria de actis et scriptis Martini Lutheri*, Maguncia 1549.

J. SLEIDANUS, *De Statu religionis et reipublicae Carolo quinto Caesare Commentariorum libri XXVI*, Estrasburgo 1555. Versión alemana, ed. por J.S. SEMLER (1771-73).

O. REGINALDUS (REYNALD) y J. LADERCHI, *Caesaris Baronii Annales Ecclesiastici*, t. 31-37: 1513-71, París 1878-83.

L. v. SECKENDORF, *Commentarius historicus apologeticus de Lutheranismo sive de Reformatione religionis ductu D. Martini Lutheri...*, Francfort-Leipzig 1688.

CH. A. SALIG, *Vollständige Historie der Augspurgischen Confession und derselben Apologie*, 3 t. Halle 1730-35.

P. SARPI, *Istoria del Concilio Tridentino*, Londres 1619. Ed. crítica por S. SAMBARIA, t. 3., Bari 1935

P. SFORZA PALLAVICINO, *Istoria del Concilio di Trento*, 2 t., Roma 1656-57; la mejor ed. por F.A. ZACCARIA, 5 t., Faenza 1792-96.

Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte, ed. por G. RUHBACH. II: *Die Anfänge der reformatorischen Geschichtsschreibung* (Melanchthon, Sleidanus, Flacius y las Centurias de Magdeburgo), Gütersloh 1966.

5. *Teología*

H. HURTER, *Nomenclator literarius theologiae catholicae*, t. II y III, Innsbruck [3]1906-07.

CH. DU PLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, 3 t., París 1724-36.

Spicilegium sacrum Lovaniense, Études et documents pour servir à l'histoire des doctrines chrétiennes depuis la fin de l'âge apostolique jusqu'à la clôture du concile de Trente: Université catholique et collèges O.P. y S.I. de Louvain, París, 28 t., Lovaina 1922ss.

Corpus Reformatorum, las obras de Melanchthon, Calvino y Zuinglio, hasta ahora 101 t., Halle 1834ss; Brunswick 1853ss; Berlín 1905; Leipzig 1908ss; Zurich 1959ss.

D. Martin Luthers sämtliche Schriften, ed. por J.G. WALCH, 23 t., St. Louis-Missouri [2]1880-1910.

—, *Tischreden*, 6 t., Weimar 1912-21.

D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (la llamada edición de Weimar), 58 t., Weimar 1883ss.

—, *Die Deutsche Bibel*, 12 t., Weimar 1906-61.

—, *Briefwechsel*, 12 t., Weimar 1930-67.

Luthers Werke in Auswahl, ed. preparada por O. CLEMEN, E. VOGELSANG, H. RÜCKERT y E. HIRSCH, 4 t., Berlín [6]1966 y 4 tomos complementarios, Berlín [3]1959ss.

Klassiker des Protestantismus, ed. por Ch.M. SCHRÖDER, I: *Wegbereiter der Reformation*, ed. por G.A. BENRATH, Bremen 1967, II: *Der Glaube der Reformatoren*, ed. por F. LAU, Bremen 1964, III: *Reformatorische Verkündigung und Lebensordnung*, ed. por R. STUPPERICH, Bremen 1963, IV: *Der linke Flügel der Reformation*, ed. por H. FAST, Bremen 1962.

Corpus Catholicorum, obras de escritores católicos en la época de la escisión de la fe, ed. por J. GREVING y otros, hasta ahora 29 t., Münster 1919ss.

6. *Concilios, decretos sobre la fe y derecho, derecho canónico*

H. QUENTIN, J.D. MANSI et les grandes collections conciliaires, París 1900.

J.D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 31 t. hasta 1440, Florencia, luego Venecia 1759-98; reimpr. y cont. hasta 1902 por J.B. MARTIN - L. PETIT, 60 t., París 1899-1927.

J. HARDOUIN, *Acta conciliorum et epistolae decretales ac constitutiones summorum Pontificum*, 12 t., París 1714-15.

Conciliorum oecumenicorum decreta, ed. Centro di Documentazione Bologna, Friburgo de Brisgovia ²1962.

J. LE PLAT, *Monumentorum ad historiam Concilii Tridentini potissimum illustrandam spectantium amplissima collectio*, 7 t., Lovaina 1781-87.

Concilium Tridentinum, Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatuum nova collectio, ed. por la Görres Gesellschat, hasta ahora 13 t., Friburgo de Brisgovia 1901ss.

I. DOELLINGER, *Ungedruckte Berichte und Tagebücher zur Geschichte des Concils von Trient*, 1 y 2, Nördlingen 1876.

J. SIRMOND, *Concilia antiqua Galliae*, 3 t., París 1926 con suplemento por DALANDE, París 1966.

J. SÁENZ DE AGUIRRE, *Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniae et novi orbis*, 4 t., Roma 1693; 2.ª ed preparada por J. CATALANUS, 6 t., Roma 1753-55.

D. WILKINS, *Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae*, 4 t., Londres 1737.

J. HARTZHEIM, *Concilia Germaniae*, 11 t., Colonia 1759-90.

H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona - Friburgo de Brisgovia ³³1965.

Corpus confessionum, Die Bekenntnisschriften der Christenheit, Sammlung grundlegender Urkunden aus allen Kirchen der Gegenwart, ed. por C. FABRICIUS, Berlín 1931ss.

Quellen zur Konfessionskunde: serie A. *Römich-katholische Quellen*, t. I. ed. por D. SCHMIDT, W. SUCKER, Lüneburg 1954-57, serie B. *Protestantische Quellen*, ed. por E. KINDER y otros, cuadernos 1-7 Lüneburg 1957-61.

Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, ed. por el Deutscher Evangelischer Kirchenausschuss, Gotinga ⁵1963.

Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, ed. por E.F.K. MÜLLER, Leipzig 1903.

Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche, ed. por W. NIESEL, Zurich ³1948.

Reformierte Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen in deutscher Übersetzung, ed. por P. JACOBS, Neukirchen 1949.

W. GUSSMANN, *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Augsburgischen Bekenntnisses*, 2 t., Leipzig 1911, Kassel 1930.

Corpus Juris Canonici, Ed. más importantes: Editio Romana iussu Grego-

rii XIII, Roma 1582; AEM. RICHTER, Leipzig 1833-39; E. FRIEDBERG, 2 t., Leipzig 1879-91.

Codicis Juris Canonici Fontes, ed. por PETRUS Card. GASPARRI, desde el t. VII por JUSTINIANUS Card. SERÉDI, I-VIII + IX: Tabellae, Roma 1923-39.

A.U. RICHTER, *Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts* (1846).

E. SEHLING, *Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts.* t. 1-5, Leipzig 1902-13; t. 6ss, Tubinga 1955ss.

Bullarium Romanum, de las distintas ed., que no son completas ni seguras, la más utilizada es la Editio Taurinensis de A. TOMASSETTI, 24 t., Turín 1857-72.

C. MIRBT, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus,* Tubinga [5]1934; 6 ed. revisada por K. ALAND: I, Tubinga 1967.

A. MERCATI, *Raccolta dei Concordati su materie ecclesiastiche tra la S. Sede e le autorità civile* (1908-54), 2 t., Roma [2]1954.

7. *Jerarquía de la Iglesia*

A. CIACONIUS, *Vitae et res gestae Pontificum Romanorum et S.R.E. cardinalium,* t. 3, Roma 1677.

P.B. GAMS, *Series episcoporum ecclesiae catholicae,* Ratisbona 1873; Suppl. 1879-86 Graz [2]1957.

C. EUBEL, *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi,* II: 1431-1503, III: *1503-92,* IV: 1592-1667, Münster 1914-35.

8. *Hagiografía*

Acta Sanctorum, ed. por J. BOLLAND y sus sucesores, Amberes, Bruselas, Tongerloo, París 1643ss, Venecia 1734ss, París 1863ss.

H. QUENTIN - H. DELEHAYE (dir), *Martyrologium Hieronymianum* = Acta SS Nov. II, 2, Bruselas 1931.

H. DELEHAYE y otros, *Martyrologium Romanum, Propylaeum ad Acta SS Decembris,* Bruselas 1940.

9. *Órdenes religiosas*

H. URS V. BALTHASAR (dir.), *Die grossen Ordensregeln,* Einsiedeln [2]1961.

L. HOLSTENIUS - M. BROCKIE (dir.), *Codex regularum monasticarum et canonicarum,* 6 t., Augsburgo 1759.

A.M. ZIMMERMANN, *Kalendarium Benedictinum,* 4 t., Viena 1933-38.

J.M. CANIVEZ (dir.), *Statuta capitulorum generalium ordinis Cisterciensis 1116-1786,* 9 t., Lovaina 1933.

N. BACKMUND, *Monasticon Praemonstratense*, 3 t., Straubing 1949ss.

J. LE PAIGE, *Bibliotheca Ordinis Praemonstratensis*, París 1633.

Bullarium Franciscanum, I-IV, Roma 1759-68, V-VII, Roma 1898-1904, VIII, Quaracchi 1929, IX-X, ibid. 1939-49. Suppl. I, Roma 1780, Suppl. II, Quaracchi 1908.

Acta Ordinis Minorum, I-V, Roma 1882-86, VIss, Quaracchi 1887ss.

L. WADDING, *Annales Ordinis Minorum*, 30 t., Quaracchi [3]1931ss.

—, *Scriptores ordinis Minorum*, Roma [3]1906; Suppl., 4 t., Roma 1906-36.

Bullarium Ordinis Fratrum Praedicatorum, 8 t., Roma 1729-49.

Epitome Bull. O.P., Roma 1898.

Monumenta O.P. historica, 14 t., Roma 1896-1904; cont., París 1931ss.

J.F. OSSINGER, *Bibliotheca Augustiniana historica*, Ingolstadt - Augsburgo 1768.

J. LANTERI, *Eremi sacrae Augustinianae*, 2 partes, Roma 1874-75.

—, *Postrema saecula sex religionis Augustinianae*, I-II, Tolentino 1858-59; III, Roma 1860.

N. CRUSENIUS, *Pars tertia Monastici Augustiniani*, I, Valladolid 1890.

Acta Ordinis Eremitarum Sancti Augustini, Roma 1956ss.

DANIEL A V. MARIA, *Speculum Carm.*, 2 t., Amberes 1680.

E. MONSIGNANI, *Bullarium Carm.*, 4 t., Roma 1715-68.

B. ZIMMERMANN, *Monumenta Hist. Carm.*, I, Sérius 1905-07.

G. WESSELS, *Acta Capit. General.*, 2 t., Roma 1914-34.

C. DE VILLIERS, *Bibliotheca Carm.*, 2 t., Roma 1927.

Annales Ordinis Servorum Mariae, 3 t., Lucca [2]1719.

Monumenta Ordinis Servorum Mariae, Bruselas - Roma 1917ss; hasta ahora 20 t.

Bibliotheca Scriptorum Ordinis Minorum S. Francisci Capuccinorum, Venecia 1747; Appendix 1747-1852, Roma 1852.

Bullarium O.F.M. Cap., I-VII, Roma 1740-52, VIII-X, Innsbruck 1883-84.

Monumenta Historica O.F.M. Cap., 8 t., Asís - Roma 1937.

Monumenta ad Constitutiones O.F.M. Cap., Roma 1916.

Constitutiones O.F.M. Cap., Roma 1926.

Ordinationes Capitulorum Gen. O.F.M. Cap., Roma 1928.

Monumenta Historica Societatis Jesu, hasta ahora 70 t., Madrid 1894ss, Roma 1932ss.

C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 9 t., Bruselas - París [2]1890-1900; t. 10 = Apéndices de E.M. RIVIÈRE, Toulouse 1911.

10. *Misiones*

Bullarium Patronatus Portugalliae Regum in Ecclesiis Africae, Asiae et Oceaniae..., ed. por L.M. JORDÃO y otros 1-3, Lisboa 1868-79 (= Bull. Patr.).

Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y

colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía, 42 t., Madrid 1864-84; Segunda Serie, 13 t., Madrid 1885ss.

P. HERNÁEZ (dir.), *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas,* Bruselas 1879.

Cuerpo de documentos del siglo XVI sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas, ed. L. HANKE - MILLARES CARLO, México 1943.

R. RICARD, *Études et documents pour l'histoire de l'Espagne et du Portugal,* Lovaina s.a. (1931).

Bullarium Pontificii de Propaganda Fide Pars prima, ed. preparada R. DE MARTINI, I, Roma 1888.

Collectanea S.C. de Propaganda Fide, I, Roma 1907.

II. EXPOSICIONES

1. *Obras colectivas*

Historia Mundi, ed. preparada por F. VALJAVEC, 10 t., Berna 1952-61, VII: *Übergang zur Moderne* (1957).

Handbuch der Weltgeschichte, ed. por A. RANDA, 2 t., Olten-Friburgo de Brisgovia 1954-55 (más léxico que exposición).

Propyläen-Weltgeschichte, ed. por G. MANN - A. HEUSS, 12 t., Berlín 1961ss, VII: *Von der Reformation zur Revolution,* 1964.

Histoire générale des religions, ed. por R. GOREE - R. MORTIER, 5 t., París 1948-51, IV: *Christianisme médiéval. - Réforme protestante.*

J. PIRENNE, *Les grands courants de l'histoire universelle,* 6 t., Neuchatel 1939; nueva ed. 1944-53; alemán: 3 t., Berna 1944-49.

The New Cambridge Modern History, ed. por G.R. ELTON, I-II: *The Reformation* (1493-1559), Cambridge 1957-58.

A. BALLESTEROS Y BERETTA, *Historia de España,* 9 t., Barcelona 1920-36, I-III, 2.ª ed., Barcelona 1943-48, part. IV: *los Habsburgos,* Barcelona 1926-27, trad. alemana: *Geschichte Spaniens,* Munich 1945.

J. JANSSEN, *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters bis 1618,* I-VIII, Friburgo de Brisgovia 1876-94.

O. BRANDT - A.O. MEYER, *Handbuch der deutschen Geschichte,* II, Potsdam 1935-41; nueva ed. por L. JUST, II, Konstanz 1953 (incompleta).

B. GEBHARDT - H. GRUNDMANN, *Handbuch der deutschen Geschichte,* II: *Von der Reformation bis zum Ende des Absolutismus,* Stuttgart [8]1955.

H. HOLBORN, *Deutsche Geschichte in der Neuzeit,* I: *Das Zeitalter der Reformation und des Absolutismus,* Stuttgart 1960.

2. *Manuales de historia de la Iglesia*

K. MÜLLER, *Kirchengeschichte,* II, 1 y 2, Tubinga [3]1923.
K. BIHLMEYER - H. TÜCHLE, *Kirchengeschichte,* III: *Die Neuzeit und die neueste Zeit,* Paderborn [17]1961.
G. KRÜGER, *Handbuch der Kirchengeschichte für Studierende,* III: H. HERMELINK - W. MAURER, *Reformation und Gegenreformation,* Tubinga [2]1931.
K. HEUSSI, *Kompendium der Kirchengeschichte,* Tubinga [12]1960.
J. LORTZ, *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung,* II: *Die Neuzeit,* Münster [21]1964.
A. FLICHE - V. MARTIN, *Histoire de l'Église,* t. 16: E. DE MOREAU - P. JOURDA - P. JANELLE: *La crise religieuse du XVI^e^ siècle,* París 1950; t. 17: L. CHRISTIANI, *L'Église à l'époque du concile de Trente,* París 1948; t. 18: *Après le concile de Trente. La Restauration Catholique (1563-1648,* París 1960.
R.G. VILLOSLADA - B. LORCA, *Historia de la Iglesia católica,* III: *La Iglesia en la época del Renacimiento y de la reforma católica,* Madrid [2]1960.
K.D. SCHMIDT - E. WOLF, *Die Kirche in ihrer Geschichte,* III, K: F. LAU - E. BIZER, *Reformationsgeschichte Deutschlands bis 1555,* Gotinga 1964.
L.J. ROGIER - R. AUBERT - U.D. KOWLES, *Geschichte der Kirche,* III: H. TÜCHLE, *Reformation und Gegenreformation,* Einsiedeln 1965.

3. *Exposiciones de la edad media a la reforma*

J. HALLER, *Papsttum und Kirchenreform. 4 Kapitel zur Geschichte des ausgehenden Mittelalters,* Berlín 1903.
R. STADELMANN, *Vom Geist des ausgehenden Mittelalters,* Halle-Saale 1929.
W.E. PEUCKERT, *Die grosse Wende. Das apokalyptische Saeculum und Luther,* Hamburgo 1948; reimpr. Darmstadt 1966.
J. HUIZINGA, *El otoño de la Edad Media,* Madrid [2]1955.
W. ANDREAS, *Deutschland vor der Reformation. Eine Zeitwende,* Stuttgart-Berlín [6]1959.

4. *Exposiciones de la época de la reforma y contrarreforma*

L. v. RANKE, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation,* Berlín 1839-47. Akademie-Ausgabe, ed. preparada por P. JOACHIMSEN, 6 t., Munich 1925-26.
I. DOELLINGER, *Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkung im Umfange des lutherischen Bekenntnisses,* 3 t., Ratisbona 1848.
W. MAURENBRECHER, *Geschichte der katholischen Reformation,* I, Nördlingen 1880.

G. Egelhaff, *Deutsche Geschichte im 16. Jahrhundert bis zum Augsburger Religionsfrieden,* 2 t., Stuttgart 1889-92.

Friedrich v. Bezold, *Geschichte der deutschen Reformation,* Berlín 1890.

M. Ritter, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Gegenreformation und des Dreissigjährigen Krieges,* 3 t., Suttgart 1889-1907.

P. Imbert de la Tour, *Les origines de la Réforme,* 3 t., París 1905-14, t. I, ^{2}1944.

J. Mentz, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, Gegenreformation und des 30jährigen Krieges,* Tubinga 1913.

E. Fueter, *Geschichte des europäischen Staatensystems von 1492-1559,* Munich-Berlín 1919.

G. Schnürer, *Katholische Kirche und Kultur in der Barockzeit,* Paderborn 1937.

L.E. Binns, *The Reformation in England,* 1937, Nachdruck Hamden 1966.

J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland,* 2 t., Friburgo de Brisgovia ^{4}1962.

Th.W. Windsay, *A History of the Reformation,* 2 t., Edimburgo 1948.

T. Janelle, *The Catholic Reformation,* Milwaukee 1949.

K. Eder, *Die Geschichte der Kirche im Zeitalter des Konfessionellen Absolutismus (1555-1648),* Friburgo de Brisgovia-Viena 1949.

G. Ritter, *Die Neugestaltung Europas im 16. Jahrhundert. Die Kirchliche und staatliche Wandlung im Zeitalter der Reformation und der Glaubenskämpfe,* Berlín 1950.

A. Hyma, *From Renaissance to Reformation,* Grand Rapids-Mich. 1951.

P. Joachimsen, *Die Reformation als Epoche der deutschen Geschichte,* ed. preparada por Otto Schottenloher, Munich 1951.

R.H. Bainton, *The Reformation of the Sixteenth Century,* Boston 1952.

F.H.K. Green, *Renaissance und Reformation,* Londres 1952.

M. Bendiscioli, *La riforma protestante,* Roma 1952.

—, *La riforma cattolica,* Roma 1958.

H.J. Grimm, *The Reformation Era (1500-1650)* Nueva York 1964.

E.H. Harbison, *The Age of Reformation,* Nueva York 1955.

H. Rössler, *Europa im Zeitalter von Renaissance, Reformation und Gegenreformation (1450-1650),* Munich 1956.

K. Brandi, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation,* Munich ^{3}1960.

E.G. Léonhard, *Histoire générale du protestantisme,* 2 t., París 1961.

H.E. van Gelder, *The Two Reformations in the 16th Century. A study of the religious aspects and consequences of Renaissance and Humanism,* La Haya 1961.

W. Durant, *Das Zeitalter der Reformation,* Berna ^{2}1962.

R. Rouse - S.C. Neill, *History of the Ecumenical Movement,* Londres 1954; trad. alemana: *Geschichte der ökumenischen Bewegung,* I, Gotinga ^{2}1963.

G.R. Elton, *Reformation Europas 1517-59,* Londres-Glasgow 1963.

H. LUTZ, *Christianitas afflicta. Europa, das Reich und die päpstliche Politik im Niedergang der Hegemonie Kaiser Karls V*, Gotinga 1964.

E. HASSINGER, *Das Werden des neuzeitlichen Europa, 1300-1600*, Brunswick ^{2}1964.

A.G. DICKENS, *Reformation and Society in Sixteenth-Century Europe*, Londres 1966.

5. *Historia de los papas y de los concilios*

L. v. RANKE, *Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten*, 3 t., Munich-Leipzig 1915.

L. v. PASTOR, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters (1305-1799)*, IV-XIV, Friburgo de Brisgovia 1906-29; reimpr. 1958ss; tr. cast. G. Gili, Barcelona.

F.X. SEPPELT, *Geschichte der Päpste*, IV-V (refundido por G. Schwaiger), Munich ^{2}1957-59; bibl.

C.J. HEFELE - H. LECLERQ, *Histoire des conciles*, VIII: 1472-1536, París 1917-1921; IX: *Concile de Trente*, París 1930-31; X. *Les décrets du concile de Trente*, París 1938.

H. JEDIN, *Breve historia de los concilios*, Herder, Barcelona ^{3}1963.

—, *Geschichte des Konzils von Trient*, I: *Der Kampf um das Konzil*, Friburgo de Brisgovia ^{2}1951; II: *Die erste Trienter Tagungsperiode 1545-47*, Friburgo de Brisgovia 1957.

—, *Das Konzil von Trient. Ein Überblick über die Erforschung seiner Geschichte*, Roma 1948.

—, *El concilio de Trento en su última etapa*, Herder, Barcelona 1965.

K. REPGEN, *Die römische Kurie und der Westfälische Friede. Idee und Wirklichkeit des Papsttums im 16. und 17. Jahrhundert*, I, *Papst, Kaiser und Reich 1521-1644*, 2 partes, Tubinga 1962, 1965.

6. *Historia del derecho y constitución*

G. PHILLIPS, *Kirchenrecht*, 7 t., Ratisbona 1845-72; VIII por F. VERING, ibid., 1889.

F. v. SCHULTE, *Geschichte der Quellen und Literatur des Canonischen Rechts*, Stuttgart 1877-80; reimpr. Graz 1956.

P. HINSCHIUS, *System des katholischen Kirchenrechts*, I-VI, Berlín 1869-97; reimpr. Graz 1959.

R. SOHM, *Kirchenrecht*, 2 t., Leipzig 1892-1923.

J.B. SÄGMÜLLER, *Lehrbuch des kath. Kirchenrechts*, 2 t., Friburgo de Brisgovia ^{3}1914.

J. FREISEN, *Verfassungsgeschichte der katholischen Kirche Deutschlands in der Neuzeit*, Leipzig-Berlín 1917.

E. SEHLING, *Geschichte der protestantischen Kirchenverfassung*, Leipzig-Berlín [2]1930.
B. KURTSCHEID, *Historia iuris canonici*, 2 t., Roma 1941-43.
F. HARTUNG, *Deutsche Verfassungsgeschichte vom 15. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Stuttgart [7]1959.
H.E. FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte. Die katholische Kirche*, Colonia-Graz [4]1964; bibliografía.
E. WOLF, *Ordnung der Kirche. Lehr- und Handbuch des Kirchenrechts auf òkumenischer Grundlage*, Francfurt 1961.
H. DOMBOIS, *Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht*, I, Witten 1961.
W. PLÖCHL, *Geschichte des Kirchenrechts*, III: *Das katholische Kirchenrecht der Neuzeit*, Viena 1959.

7. *Órdenes religiosas*

P. HÉLYOT, *Histoire des ordres monastiques, religieux et militaires*, 8 t., París 1714-19.
M. HEIMBUCHER, *Die Orden und Kongregationen der kath. Kirche*, 3 t., Paderborn [3]1933-34.
G.G. COULTON, *Five Centuries of Religion*, 4 t., Cambridge 1923-50 (comienza hacia 1000).
M. ESCOBAR, *Ordini e Congregazioni religiose*, 2 t., Turín 1951-53.
D. PFLANZER (dir.), *Orden der Kirche*, hasta ahora 4 t., Friburgo de Brisgovia 1955ss.
J. HASENBERG - A. WIENAND, *Das Wirken der Orden und Klöster in Deutschland*, Colonia 1957.
PH. SCHMITZ, *Histoire de l'ordre de Saint Benôit*, 6 t., Maredsous [2]I-II; III-VI, 1948-49; trad. alemana: *Geschichte des Benediktinerordens*, 5 t., Einsiedeln 1947ss.
ST. HILPISCH, *Geschichte des benediktinischen Mönchtums*, Friburgo de Brisgovia 1929.
—, *Geschichte der Benediktinerinnen*, St. Ottilien 1951.
E. MARTÈNE, *Histoire de la Congrégation de St. Maure*, 9 t., Ligugé-París 1928-43.
B. GRASSL, *Der Prämonstratenserorden*, Tongerloo 1934.
L. LEKAI - A. SCHNEIDER, *Geschichte und Wirken der weissen Mönche*, Colonia 1958.
A.M. ROSSI, *Manuale di Storia dell'Ordine dei Servi di Maria*, Roma 1956.
H. HOLZAPFEL, *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*, Friburgo de Brisgovia 1909.
TH. FERRÉE, *Histoire de l'ordre de S. François*, Reims 1921.
LÁZARO DE ASPURZ, *Manual de historia franciscana*, Madrid 1954.

A. MORTIMER, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs,* París 1903ss.

A. WALZ, *Compendium historiae ordinis Praedicatorum,* Roma ²1948.

D.A. PERINI, *Bibliographia Augustiniana,* 4 t., Florencia 1929-35.

Lexicon Capuccinorum, Roma 1951.

P. CUTHBERT - J. WILDLÖCHER, *Die Kapuziner,* Munich 1931.

BERNARDINUS A COLPETRAZZO, *Historia ordinis fratrum minorum Capuccinorum 1525-93,* 3 t., Roma 1939-41.

MELCHIOR A POBLADURA, *Historia generalis ordinis fratrum minorum Capuccinorum,* 2 t., Roma 1947-48.

TH. GRAF, *Zur Entstehung des Kapuzinerordens,* Olten 1940.

—, *Die Kapuziner,* Friburgo de Brisgovia 1957.

B. DUHR, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge,* 4 t., Friburgo de Brisgovia 1907-28.

T. SÉVÉRIN, *L'épopée des Jesuites,* Lieja ²1946.

P. TACCHI VENTURI, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia,* Roma 1950.

R.G. VILLOSLADA, *Manual de historia de la Compañía de Jesús,* Madrid ²1954.

H. BECHER, *Die Jesuiten,* Munich 1961.

Novísima bibl. sobre Ignacio de Loyola y los jesuitas: AHSJ 35 (1966), 420ss.

8. *Historia de la educación, universidades, escuelas*

E. PAULSEN, *Geschichte des gelehrten Unterrichts an den Deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart,* 2 t., Leipzig ³1919-21.

J. VAN DEN DRIESCH - J. ESTERHUES, *Geschichte der Erziehung und Bildung,* 2 t., Paderborn ⁴ 1956-57.

A.C. CROMBIE, *Augustine to Galileo. The history of science 400-1560,* Londres ²1957.

ST. DE IRSAY, *Histoire des universités françaises et étrangères des origines à nos jours,* 2 t., París 1933-35.

P. FÉRET, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, Époque moderne,* 7 t., París 1890-1909.

TH. MUTHER, *Aus dem Universitäts- und Gelehrtenleben im Zeitalter der Reformation,* Erlangen 1866.

G. KAUFMANN, *Zwei katholische und zwei protestantische Universitäten vom 16.-18. Jahrhundert* (Ingolstaadt, Wittenberg, Helmstedt, Friburgo de Brisgovia), Munich 1920.

H. RÜCKERT, *Die Stellung der Reformation zur mittelalterlichen Universität,* Die Universität, Stuttgart 1933.

L. PETRY, *Die Reformation als Epoche der deutschen Universitätsgeschichte. Eine Zwischenbilanz:* Festgabe J. LORTZ, ed. por E. ISERLOH - P. MANNS, Wiesbaden 1958; II: *Glaube und Geschichte 317-353.*

E. BONJOUR, *Die Universität Basel. Von den Anfängen bis zur Gegenwart 1460-1960,* Basilea 1960.

F.W. KAMPSCHULTE, *Die Universität Erfurt in ihrem Verhältnisse zu dem Humanismus und der Reformation. Aus den Quellen dargestellt,* 2 t., Tréveris 1858-60.

G. BAUCH, *Die Universität Erfurt im Zeitalter des Frühhumanismus,* Breslau 1904.

E. KLEINEIDAM, *Die Universität Erfurt in den Jahren 1501-05: Reformata-Reformanda,* I, 142-496.

J.J. BAUER, *Zur Frühgeschichte der theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. 1460-1620,* Friburgo de Brisgovia 1957.

G. RITTER, *Die Heidelberger Universität. Ein Stück deutscher Geschichte,* I: 1386-1508, Heidelberg 1936.

K. HEUSSI, *Geschichte der Theologischen Fakultät zu Jena,* Weimar 1954.

H. HELBIG, *Die Reformation der Universität Leipzig im 16. Jahrhundert,* Gütersloh 1953.

Karl-Marx-Universität Leipzig 1409-1959. *Beiträge zur Universitätsgeschichte,* 2 t., Leipzig 1959.

L. JUST, *Die alte Universität Mainz von 1477-1798. Ein Überblick,* Wiesbaden 1957.

H. HERMELINK, *Die Universität Marburg von 1527-1645: Die Philipps-Universität zu Marburg 1527-1927,* Marburgo 1927.

E. BENZ, *Die Gründung der Universität Marburg und die Reformation:* «Pastoralblatt für Kurhessen-Wildeck» 54 (1952), 7-19.

O. KRABBE, *Die Universität Rostock im 15. und 16. Jahrhundert,* Rostock-Schwerin 1854.

E. ZENZ, *Die Trierer Universität 1473-1798. Ein Beitrag zur abendländischen Universitätsgeschichte,* Tréveris 1949.

H. HERMELINK, *Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation 1477-1554,* Tubinga 1906.

J. HALLER, *Die Anfänge der Universität Tübingen 1477-1537,* Stuttgart 1927.

A. GOLDMANN, *Die Wiener Universität 1519-1740,* Viena 1917.

W. FRIEDENSBURG, *Geschichte der Universität Wittenberg* (1917).

K. BAUER, *Die Wittenberger Universitätstheologie und die Anfänge der deutschen Reformation,* Tubinga 1928.

450 Jahre Martin-Luther-Universität, I: *Wittenberg 1502-1694,* Halle 1952.

9. *Historia de los dogmas y de la teología*

L. MAIMBOURG, *Histoire du Lutheranisme,* 2 t., París 1680.

G.J. PLANCK, *Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs vom Anfang der Reformation bis zur Einführung der Concordienformel,* 6 t., Leipzig [7]1791-1800.

G.J. PLANCK, *Geschichte der protestantischen Theologie von der Konkordienformel an bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts*, Gotinga 1831.

J.A. MÖHLER, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, Maguncia 1832, ed. crítica por J.R. GEISELMANN, 2 t., Colonia 1958-61.

H. LAEMMER, *Die vortridentinische-katholische Theologie des Reformations-Zeitalters*, Berlín 1858; reimpr. Francfort del Meno 1966.

K. WERNER, *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie*, 5 t., Schaffhausen 1861-67.

—, *Geschichte der kath. Theologie seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart*, Munich-Leipzig ^{2}1889; reimpr. Hildesheim 1965.

J.A. DORNER, *Geschichte der protestantischen Theologie, besonders in Deutschland*, Munich 1867; reimpr. Hildesheim 1965.

O. RITSCHL, *Dogmengeschichte des Protestantismus*, 4 t., Gotinga 1908-27.

A. v. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 t. (1885-89), Tubinga ^{5}1931-32.

F. LOOFS, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte* (1889), Tubinga ^{6}1959.

R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, IV, 1, 2, Leipzig 1917-20; reimpreso Darmstadt ^{5}1959.

P. WERNLE, *Der evangelische Glaube nach den Hauptschriften der Reformatoren*, 3 t., Tubinga 1918-19 (Lutero, Zuinglio, Calvino).

E. TROELSCH, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entwicklung der modernen Welt*, Munich 1928.

W. ELERT, *Morphologie des Luthertums*, I: *Theologie und Weltanschauung des Luthertums hauptsächlich im 16. und 17. Jahrhundert*, II: *Soziallehren und Sozialwirkungen des Luthertums*, Munich 1931, ^{2}1952-53.

M. GRABMANN, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Friburgo de Brisgovia 1933.

H.E. WEBER, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus*, 2 t., en tres partes, Gütersloh 1937-40-51: reimpr. Darmstadt 1966.

C. GIACON, *La seconda scolastica*, 3 t., Milán 1946-50.

W. KOEHLER, *Dogmengeschichte. Von den Anfängen bis zur Reformation*, Zurich ^{3}1951.

—, *Dogmengeschichte. Des Zeitalter der Reformation*, Zurich 1951.

E. HIRSCH, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allg. Bewegungen des europ. Denkens*, 5 t., Gütersloh ^{3}1964.

M. WERNER, *Der protestantische Weg des Glaubens*, 2 t., Berna 1955-62.

M. SCHMAUS - J.R. GIESELMANN - A. GRILLMEIER, *Handbuch der Dogmengeschichte*, Friburgo de Brisgovia 1951ss.

P. JACOBS, *Theologie reformierter Bekenntnisschriften in Grundzügen*, 1959.

H.A. OBERMAN, *Spätscholastik und Reformation*, I: *Der Herbst der mittelalterlichen Theologie*, Zurich 1965.

F. STEGMÜLLER, *Geschichte des Molinismus*, I, Munich 1935.

10. *Hagiografía e iconografía*

R. AIGRAIN, *L'Hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire,* París 1953.

P. PEETERS, *L'œuvre des Bollandistes,* Bruselas ²1961.

F. DOYÉ, *Heilige und Selige der römisch-katholischen Kirche. Deren Erkennungszeichen, Patronate und lebensgeschichtliche Bemerkungen,* 2 t., Leipzig 1929.

J. BAUDOT y CHAUSSIN, *Vies des Saints et des Bienheureux selon l'ordre du calendrier avec l'historique des fêtes,* 13 t., París 1935-59.

J. TORSY, *Lexikon der deutschen Heiligen,* Colonia 1959.

P. MANNS (dir.), *Die Heiligen in ihrer Zeit,* Maguncia ³1967.

Bibliotheca Sanctorum, ed. por el Instituto Giovanni XXIII, hasta ahora 8 t. (A-Mar), Roma 1961-67.

K. KÜNSTLE, *Iconographie der christlichen Kunst,* 2 t., Friburgo de Brisgovia 1926-28.

J. BRAUN, *Tracht und Attribute der Heiligen in der deutschen Kunst,* Stuttgart 1943.

L. RÉAU, *Iconographie de l'art chrétien,* 3 t., París 1955-58.

11. *Liturgia*

Liturgisch Woordenboek; ed., L. BRINKHOFF y otros, 2 t., Roermond 1962ss.

L. EISENHOFER, *Handbuch der katholischen Liturgie,* 2 t., Friburgo de Brisgovia ²1941.

J.A. JUNGMANN, *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe,* Viena ⁵1962; versión castellana: *El sacrificio de la misa,* BAC, Madrid ⁴1965.

M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica,* 4 t., Milán, I, ²1950; II, ²1955; III, ³1964; IV, 1955; versión castellana: *Historia de la liturgia,* 2 t., BAC, Madrid 1954.

A.G. MARTIMORT, *La Iglesia en oración,* Herder, Barcelona ²1967.

TH. KLAUSER, *Kleine abendländische Liturgiegeschichte. Bericht u. Besinnung,* Bonn 1965.

Leiturgia, Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, ed. por K.F. MÜLLER-W. BLANKENBURG, 4 t., Kassel 1954-61.

P. GRAFF, *Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands,* 2 t., Gotinga ²1937-39.

PH. WACKERNAGEL, *Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des 17. Jahrhunderts,* 5 t., Leipzig 1864-77.

W. BÄUMKER, *Das katholische deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen von den frühesten Zeiten bis gegen Ende des 17. Jahrhunderts,* 4 t., Friburgo de Brisgovia 1883-1911.

12. *Misiones*

J. SCHMIDLIN, *Katholische Missionsgeschichte,* Steyl s.a. (1925).

Histoire universelle des missions catholiques, I-II, ed. dirigida por S. DELACROIX, París 1956-57.

K.S. LATOURETTE, *A History of the Expansion of Christianity,* III, Nueva York - Londres 1939.

A. MULDERS, *Missionsgeschichte. Die Ausbreitung des katholischen Glaubens,* Ratisbona 1960.

A. JANN, *Die katholischen Missionen in Indien, China und Japan. Ihre Organisation und das portugisische Patronat vom 15. bis 18. Jahrhundert,* Paderborn 1915.

R. AUBENAS - R. RICARD, *L'Église et la renaissance:* Fliche-Jarry, XV, París 1951.

Parte primera

LA REFORMA PROTESTANTE

Sección primera

MARTÍN LUTERO Y EL COMIENZO DE LA REFORMA (1517-1525)

Por Erwin Iserloh

Profesor de la Universidad de Münster

I. CAUSAS DE LA REFORMA

BIBLIOGRAFÍA: G. v. BELOW, *Die Ursachen der Reformation,* Munich 1917; J. HALLER, *Die Ursachen der Reformation,* Tubinga 1917; J. HASHAGEN, *Staat und Kirche vor der Reformation,* Essen 1931; W. ANDREAS, *Deutschland vor der Reformation,* Stuttgart 1932, [5]1948; J. LORTZ, *Die Reformation als religiöses Anliegen heute,* Tréveris 1948; idem, *Wie kam es zur Reformation?,* Einsiedeln [3]1955; idem, *Zur Problematik der kirchlichen Misstände im Spätmittelalter,* Tréveris 1950: separata de TThZ 58, 1949; H. RÜCKERT, *Die geistesgeschichtliche Einordnung der Reformation:* ZThK 52 (1955), 43-64; R. POST, *Kerkelijke verhoudingen voor de Reformatie,* Utrecht 1955.

Por el hecho de preguntar por las causas de la reforma damos por supuesto que acontecimiento de tan enorme alcance no fue puesto en escena por un solo hombre, por ejemplo, Lutero, ni comenzó tampoco con las 95 tesis sobre las indulgencias de 31 de octubre de 1517. Mucho antes del estallido de la reforma protes-

tante se dieron cosas y casos, se crearon hechos, se tomaron medidas, se propagaron ideas y se despertaron sentimientos, que facilitaron una sublevación contra la Iglesia, la favorecieron, la provocaron y hasta la hicieron inevitable; tan inevitable que podemos hablar de una necesidad histórica. Lo que no quiere decir que las cosas no hubieran podido ser de otro modo. En las causas históricas se trata en gran parte de situaciones espirituales, y éstas son de múltiples estratos, y plurivalentes, y pueden repercutir en distintas direcciones. Así, la misma idea, la misma palabra y el mismo hecho pueden ser anillos en distintas cadenas de causas. La *devotio moderna*, por ejemplo, con su tendencia a la intimidad y al cristocentrismo, y la crítica resultante contra las peregrinaciones y culto de las reliquias de la última edad media[1] pueden situarse lo mismo en la línea de la reforma católica que de la protestante.

Afirmar una necesidad histórica no es emitir juicio sobre verdad o error. Algo puede tener sentido, es decir, puede insertarse en un contexto mayor, sin ser verdadero. Tampoco la culpa histórica significa, sin más, culpa moral. Algo que se dijo o hizo con la mejor intención y era bueno en sí mismo, pudo tener efecto pernicioso y hacerse «culpable» de una evolución funesta. Y es así que ideas y hechos obran independientemente de la intención de quien las expresa o realiza.

Una reforma que llevara a la escisión de la cristiandad occidental no la quería nadie. Los reformadores querían una reforma de la Iglesia única, común a todos. Al fracasar esta reforma en cabeza y miembros se vino a la escisión. Según esto, la reforma protestante sería la respuesta revolucionaria al fallo de la reforma católica en los siglos XIV y XV. Sus causas son, por tanto, todas las situaciones y actitudes que necesitaban de reforma, y todo lo que se opuso a una reforma a tiempo. Las causas no deben restringirse a los llamados abusos y a los malos papas, pues reforma no significa nunca y, sobre todo, no significaba a fines del siglo XV mero retorno a un estado primigenio, jamás alcanzable, ni eliminación de abusos más o menos inveterados; reforma significa también siempre adaptación a nuevos hechos y abertura a las necesidades de la hora.

1. *Imitatio Christi* I 23, 25; III 58, 9; IV 1, 38.

Indudablemente, el malestar del tiempo por lo «calamitoso de la situación» (Zuinglio) dio a la reforma protestante un gran empuje, pero la fuerza emocional de atracción le vino de la circunstancia de que parecía sacar al hombre moderno de actitudes y situaciones medievales condicionadas por el tiempo, y prometía darle lo que de muy atrás estaba pidiendo en vano o inconscientemente anhelando. No en balde la «libertad del hombre cristiano» fue la gran consigna, preñada de futuro, aunque en muchos casos también malentendida, de la reforma protestante.

Los traídos y llevados abusos no eran ciertamente mayores a fines del siglo XV que a mediados del XIV. Pero las gentes los soportaban con menos facilidad, estaban más alerta, tenían más viva conciencia y más espíritu crítico, y eran, en el buen sentido, más exigentes; es decir, más sensibles a la contradicción entre ideas y realidad, doctrina y vida, aspiración y realización.

El hecho de que no se tuvo suficientemente en cuenta esta subida necesidad religiosa, esta mayor edad del laico; el no haber sustituido a tiempo, por otras positivas, actitudes típicamente medievales que sólo habían justificado las circunstancias, tuvo efecto mucho más disolvente que todos los fallos de personas particulares, por lamentables que fueran.

Causa, pues, *de la reforma protestante en sentido lato* fue la disolución del orden medieval y de los supuestos fundamentales que lo sostenían, y el no haberlos sustituido oportunamente por las formas nuevas que los tiempos pedían. Aquí hay que mentar en primer lugar la rotura de la unidad que englobaba toda la vida política, espiritual y religiosa. La Iglesia una en la cristiandad una, representada en la polar unidad de pontificado e imperio *(sacerdotium et imperium)*, es la nota que más salta a los ojos en el mundo medieval. El pontificado mismo contribuyó a romper esa unidad. Para asegurar la independencia y libertad de la Iglesia, se vio obligado a debilitar el poder del imperio. Por un tiempo pareció como si el papa pudiera empuñar también las riendas del mando político. Sin embargo, cuanto más dilataba su poder al terreno profano y político, tanto más decididamente tropezaba con la resistencia justificada de un mundo cada vez más diferenciado nacionalmente y más consciente de su independencia. Pronto se combatió, a par de las pretensiones injustificadas del papado, al

papado mismo. Por otra parte, el empuñar con una mano las riendas de la política, aflojó en la otra las del poder o autoridad religiosa. Es francamente un símbolo que Bonifacio VIII, que sustituyó por un monismo (bula *Unam sanctam)* la doctrina tradicional de los dos poderes —el poder temporal y el espiritual son independientes y ambos proceden de Dios— vino a ser prisionero, en 1303, en Anagni, del moderno estado nacional (Nogaret) y de las fuerzas laicas democráticas (Sciarra Colonna).

La consecuencia fue el destierro aviñonés de los papas, que vinieron a depender en gran parte de Francia. El papado no parecía ya tener en cuenta los intereses de la Iglesia universal; sí, empero explotar a los países de Europa en un sistema fiscal muy bien organizado. En Alemania, señaladamente, esta queja no se acallará ya en adelante. En Francia, España e Inglaterra, el estado nacional que dominaba más y más la respectiva Iglesia y se aprovechaba de sus ingresos económicos, supo en gran parte impedir la salida de dinero.

El cisma de occidente oscureció hasta tal punto la unidad de la Iglesia expresada en el papa, que ni siquiera los santos sabían cuál era el papa legítimo. El conciliarismo pareció la única salida posible de la calamidad de la «trinidad maldita» de papas. Después del concilio de Constanza no fue vencido desde dentro ni tampoco teóricamente, sino sólo *via facti* y en gran parte por medios políticos. Por medio de concordatos, es decir, de alianzas con los estados, trataron los papas de defenderse contra las corrientes democráticas y sustraerse así en muchos casos a la incómoda reforma. Es más, cuando en 1437, en el concilio de Basilea, estalló una vez más el cisma, pareció que la suerte de la Iglesia estaba enteramente puesta en manos de los poderes seculares (Haller). El papa hubo de comprar caro el reconocimiento por parte de los príncipes alemanes, el emperador y el rey de Francia, y otorgar al estado amplios poderes sobre la Iglesia. El resultado fue el *sistema de iglesias nacionales*, es decir, la dependencia de la Iglesia de los poderes seculares: monarquía, príncipes o ciudades, con la posibilidad de intervenir a fondo en la vida interna de ella. Sin este régimen eclesiástico de iglesias regionales difícilmente se comprende la victoria de la reforma protestante. La política concordataria de los papas tuvo aún otro efecto. En el curso del siglo XV, los papas, en lugar de

destacar eficazmente su misión religiosa frente a la secularización, se convirtieron más y más en príncipes entre príncipes, con quienes se podía pactar, pero a quienes se podía también hacer la guerra, como a cualesquiera otros príncipes. Esta complicación en la política hizo de León X el salvador de la reforma protestante, al abstenerse durante dos años de proceder enérgicamente contra Lutero y cazar las raposas cuando aún eran pequeñas, como se expresaba Juan Cocleo.

Característico de la edad media es, además, el clericalismo, que estribaba en el monopolio cultural de los clérigos y en sus privilegios de estamento. Misión de la Iglesia fue transmitir a los hombres germánicos, jóvenes y espiritualmente inmaduros, no sólo la revelación de Jesucristo, sino también los bienes de la cultura antigua. Ello condujo a una superioridad de los hombres de la Iglesia que iba más allá de su estricta misión religiosa. Tendría que llegar el día, en que el hombre medieval se sentiría mayor de edad, y podría y querría contrastar por sí mismo el legado de fe y cultura que se le había ofrecido. Esto exigía de la Iglesia renunciar a su debido tiempo a aquellos campos de acción que sólo subsidiariamente había ocupado y a los derechos que no se ligaran directamente con su oficio de institución divina, a par que ponía más claramente de relieve su misión religiosa.

Como nos ha hecho ver el estudio de la baja edad media, no se llegó a semejante relevo pacífico. Los movimientos en que entraba en juego la aspiración de los laicos a la independencia, llevaban signo revolucionario. La Iglesia afirmó posiciones caducadas, y el mundo —individuos, estado y sociedad— hubieron de conquistar a fuerza de brazos su independencia. Así se llevó a cabo el proceso de la secularización contra la Iglesia bajo el santo y seña del subjetivismo, el nacionalismo y el laicismo.

En el encuentro con la antigüedad y como fruto de la propia investigación y experiencia el hombre descubría realidades que no habían nacido en suelo cristiano, eran evidentes por sí mismas y no necesitaban ser confirmadas por autoridades. Sin duda los representantes de la nueva ciencia querían ser también cristianos. Sin embargo, cuanto más parecía la Iglesia identificarse con lo antiguo y tradicional, tanto mayor efecto de crítica contra ella tenía que producir lo nuevo, presentado con el natural alborozo

de un descubrimiento. Así, en los círculos humanistas, se propagaba una atmósfera antiescolástica, anticlerical, antirromana y, en su efectivo final, si no antieclesiástica, sí por lo menos ajena a la Iglesia. Si no se tomaba una postura agresiva contra la Iglesia, los espíritus se distanciaban principalmente de sus dogmas, vida sacramental y oración.

Como causa inmediata de la reforma protestante hay que mentar los abusos en clero y pueblo, una enorme oscuridad dogmática y exteriorización de la vida religiosa. Cuando se habla de desórdenes en la Iglesia en vísperas de la reforma, se piensa en primer término en los «malos papas», entre ellos, sobre todo, en Alejandro VI. Pero tal vez fue más peligrosa aún la descomposición bajo León X. No pueden echársele en cara las crasas ignominias con que Alejandro VI mancilló la cátedra de Pedro; sí, empero, una espantosa negligencia, ligereza irresponsable y un derrochador afán de placer. Se echan en él de menos el sentimiento de sus deberes, de la responsabilidad de pastor supremo de la cristiandad y de la conducta que con su alto cargo decía. La disolución de lo cristiano no se da sólo en una vida descaradamente viciosa, sino también —y más peligrosamente aún— suavemente, en una consunción interna, en una lenta pérdida de sustancia, en una insensible mundanización y difusa irresponsabilidad. León X, vástago de los Medici, tomó posesión de su cargo y ciudad en un gran desfile, que imitaba una procesión del Santísimo, y fue una gran ostentación del papa y de su corte. En un gran cartel se leía: «Antaño imperó Venus (bajo Alejandro VI), luego Marte (Julio II); ahora empuña el cetro Palas Atenea.» Los humanistas y artistas celebraban así a su protector y mecenas, pero anunciaban también la frívola mundanidad y ligera negligencia que caracterizan el pontificado de León X, el pontificado en que Lutero da el compás de entrada de la reforma protestante.

«El vicio ha venido a ser tan natural, que los con él manchados no sienten ya el hedor del pecado.» Estas palabras no proceden de un enemigo de la Iglesia, sino del mismísimo sucesor de León X, el papa Adriano VI, que hubo de decirlas en su primer discurso consistorial.

No mejor que las del papa, andaban las cosas del clero, alto y bajo. Tampoco aquí debiéramos fijarnos exclusivamente en las de-

ficiencias de orden estrictamente moral, por ejemplo, el concubinato de los sacerdotes. En muchas regiones estaba tan difundido, que los feligreses apenas si se escandalizaban, en este punto, de la vida de sus pastores. ¡Siquiera hubieran sido pastores! Indudablemente, también en el otoño de la edad media se halla santidad en la Iglesia, mucha sinceridad y fidelidad en el cumplimiento del deber; pero los extravíos son también grandes.

Sin exageración puede decirse que la Iglesia aparece de todo en todo como propiedad del clero; una propiedad que había de acarrear provechos y goce económico. En la institución de puestos no decidían en muchos casos las necesidades del culto y de la cura de almas, sino el deseo de hacer una obra buena y lograr parte, para sí y su familia, en los tesoros de la gracia. Así se fundaba, por ejemplo, un altar con la prebenda del que lo servía. Así existían rentas que buscaban un beneficiario. Dado el gran número de fundaciones, no cabía ser muy caprichoso en la elección de los candidatos. Obispos y párrocos no se consideraban a sí mismos primeramente como titulares de un oficio, para cuyo ejercicio se los proveía del necesario sustento, sino que se sentían como propietarios de una prebenda en el sentido del derecho feudal germánico. Esta prebenda era un beneficio, al que iban ligadas algunas obligaciones o servicios; pero éstos podían traspasarse a un representante mal pagado, a un vicario, a un mercenario, a quien no pertenecían las ovejas, como se decía desfigurando la palabra del Señor (Jn 10, 12).

Así, para daño de la cura de almas, varios obispados u otros cargos con cura de almas podían estar unidos en una sola mano. Todavía por los años de 1556, el cardenal Alessandro Farnese, nieto de Paulo III, poseía 10 obispados, 26 monasterios y otros 133 beneficios, es decir, canonicatos, parroquias y capellanías. Para los Países Bajos se calculaba en un 30-50 % el número de «vicecuratos» que desempeñaban servicio por prebendados no residentes como canónigos, curiales, profesores de universidad o conventuales (R.R. Post). Efecto especialmente devastador tenía en Alemania el hecho de que las sedes episcopales y la mayor parte de las abadías sólo eran accesibles a miembros de la nobleza. Así vinieron a ser institutos de provisión para los segundones de las familias nobles, a los que por lo general no les pasaba por las mientes

llevar vida eclesiástica ni consagrarse a la cura de almas. Lo que les importaba era una vida sin cuidados y una existencia lo más placentera posible. Lo peor era que si un obispo tenía decidida voluntad de mejorar las cosas de su diócesis, no le era posible, pues no tenía su jurisdicción en sus manos. Su jurisdicción estaba en gran parte entorpecida desde arriba por múltiples exenciones; y desde abajo, porque la mayoría de las parroquias eran provistas por patronos seculares, corporaciones eclesiásticas y monasterios, y los arcedianos se habían también apoderado de otros derechos episcopales.

Cuanto más tenue era el espíritu religioso y el fervor apostólico en la curia papal y en el resto del clero, tanto más ingrato efecto producía la caza del dinero, y tanto más escandalizaba el espíritu de fiscalismo. Con un refinado sistema de tarifas, impuestos, donaciones más o menos voluntarias y, finalmente, con dinero incluso de indulgencias, se procuraban llenar las cajas de la curia. Dado el costoso tren de una corte amundanada, la extensa actividad constructora y los altos costes de la guerra, los apuros financieros eran permanentes. No es casualidad que con este fiscalismo esté relacionado el tráfico tetzeliano de las indulgencias, que ofreció la ocasión inmediata para el estallido de la reforma.

Los abusos descritos produjeron un extenso descontento contra la Iglesia, que fue subiendo de punto hasta hacerse resentimiento y aun odio contra Roma. Durante un siglo se clamó por la reforma en la cabeza y en los miembros, y la desilusión se repitió una y otra vez. Ya en 1455 fueron presentados, por vez primera, por el arzobispo de Maguncia, Dietrich von Erbach, los *gravamina* de la nación alemana. Este conjunto de quejas alemanas contra el papado fue presentado luego reiteradamente; y cuanto menos oído se les prestaba, tanto más se atizaba el sentimiento antirromano en Alemania.

En su escrito «a la nobleza cristiana de la nación alemana», Lutero hizo suyas estas quejas y se convirtió así en héroe del pueblo. También Zuinglio supo explotar el descontento. Así dio a sus discípulos orden de no predicar primero sobre la doctrina, sino sobre los abusos y necesidad de restablecer la justicia.

El clamor de reforma y la oposición que con él iba unida hizo aclamar a los reformadores a gentes que no tenían nada que ver

con su doctrina, sólo porque parecían traer la por tanto tiempo ansiada reforma. Era una gran disposición para algo nuevo que anunciara salvación; el terreno estaba preparado y feraz para las consignas que prometían lo que se necesitaba; pero estaba también acumulado el explosivo, que esperaba la mecha encendida de la palabra.

Por muy tristes que sean los abusos aquí más bien insinuados que exhaustivamente descritos y por mucho que contribuyeron a la erupción y triunfo de la reforma protestante, no les corresponde, sin embargo, la importancia máxima en este contexto. Más decisivo que la personal deficiencia de papas, sacerdotes y laicos es saber si se atentó a la verdad que nos diera Cristo y el orden por Él fundado; si la descomposición moral era expresión de una carencia de substancia religiosa.

Tenemos que preguntar: «¿Con qué fuerzas o con qué impotencia entró la Iglesia en la tormenta reformatoria?» [2].

¿Hasta qué punto era fachada o vida el obrar religioso que exteriormente se ostentaba tan rico y vario? ¿Qué había de realmente auténtico en el cuadro abigarrado de la piedad popular, del culto de los santos, peregrinaciones, procesiones, fundaciones de misas, y hasta qué punto campaba aquí la superstición, piedad de obras y espíritu de mercachifles?

Y hay que preguntar más: ¿Estaba toda esta práctica exterior fundada en sana doctrina teológica, aclarada e ilustrada por ella?

Como manifestación grave de decadencia hay que mentar aquí sobre todo la *falta* general *de claridad dogmática*. El campo de la verdad y del error no estaba suficientemente deslindado. Había quienes se imaginaban estar de acuerdo con la Iglesia, aunque de muy atrás se hubieran adoptado posiciones en pugna con su doctrina. Lutero pensaba estar aún en la Iglesia después de calificar al papa de Anticristo, y en 1530, en la «Confesión de Augsburgo», Melanchthon quería hacer creer que no había contradicción alguna con la «Iglesia romana» y sólo diferencias de opinión respecto de algunos abusos [3]. La incertidumbre era particularmente grande en punto a la idea de Iglesia. Por culpa del cisma de occidente —el último antipapa Félix v no abdicó hasta 1449— no era ya

2. J. Lortz, *Die Reformation als religioses Anliegen heute*, Tréveris 1948, 82.
3. *Beschluss des 1. Teils* BSLK 83c.

universalmente claro que el papado fundado por Jesucristo fuera esencial a la Iglesia. Al no poderse afirmar quién era el legítimo papa, se dejó en muchos casos de hacer esa pregunta y la gente se fue acostumbrando a pasar sin papa. La reforma protestante recibió fuerte impulso del hecho de que, para muchos, Lutero traía sólo la por tanto tiempo ansiada reforma, y no advirtieron o sólo advirtieron tardíamente que ponía en tela de juicio doctrinas esenciales de la Iglesia.

Si Lutero vino a ser el reformador y cabeza de la reforma, no fue la menor de las razones el no saber compaginar su inteligencia de la revelación, lograda en duras y angustiosas luchas religiosas, con la teología y práctica de su tiempo; pero esto a su vez se debió a que pareja teología era la unilateral tendencia escolástica del nominalismo, que carecía de la profundidad y plenitud de un Agustín o Tomás de Aquino y, sobre todo, de la sagrada Escritura. Así, entre las causas decisivas de la reforma protestante hay que mentar al nominalismo, que se remonta a Guillermo de Ockham y que Lutero aprendió de Gabriel Biel, en forma superficial y moralmente acomodaticia. Efecto especial tuvieron las manifestaciones de decadencia en la teología y práctica del sacrificio de la misa.

Si la misa, que tanto lugar ocupó en la vida de piedad de la baja edad media, pudo ser abolida en tan corto tiempo como la peor idolatría, ¿no cabe sospechar que sólo ritual y externamente se ejecutaba lo que no era posesión real y no estaba henchido de substancia interna?

En la falta de fuerza y vitalidad interna, que pueden ser perfectamente compatibles con la corrección y legalidad, hay que buscar la causa del escaso fruto del quinto concilio lateranense (1512-17), «el último intento papal de reforma, revestido de las ropas de un concilio» antes del estallido de la reforma protestante (Jedin). Faltaba el espíritu nuevo. ¿Qué puede valer en tal caso ésta o la otra bienintencionada medida? Nada ilumina mejor la situación que el hecho de que con la bula del papa leída en la novena sesión del concilio de Letrán sobre la reforma de la Iglesia, se mandó a Alberto, arzobispo de Magdeburgo y Maguncia, en 1514, la oferta de la curia que dio ocasión a la reforma: permitirle, a cambio de 10 000 ducados la acumulación de sus obispados y dejar para san Pedro la mitad del dinero que se sacara de las

indulgencias. «En tan viva pugna estaban teoría y práctica»[4]. Falta de seriedad y resolución en los hombres dirigentes, empezando por el papa mismo, condenó el concilio a la ineficacia. Mas con ello era casi inevitable, después de tantos vanos clamores y ocasiones desaprovechadas de reforma, una lucha revolucionaria, semejante a la que de hecho estalló con la reforma protestante.

II. Martín Lutero

Origen. Estudios. Génesis del reformador

FUENTES: Obras de Lutero. La primera edición completa apareció ya en vida de Lutero a instancias del príncipe sajón, Juan Federico, y de los amigos. Esta edición de Wittenberg comprende una serie alemana (12 t.: 1539-59) y otra latina (7 t.: 1545-57). A ella opusieron los gnesioluteranos la edición de Jena, más segura y completa (8 t. de escritos alemanes, 1555-1558 y 4 tomos de escritos latinos, 1556-58). Para estas dos ediciones publicó J. Aurifaber 1564-65 dos *Eislebener Ergänzungsbände*. A la edición de Jena sigue fielmente la de Altenburgo, en diez tomos, aparecida en 1661-64, ordenada cronológicamente y provista de índices. Ésta fue completada por el *Supplementband* de Halle (1702), obra de J.G. Zeidler. La edición de Altenburgo, con los suplementos de Eisleben y Halle fue la base para la edición de Leipzig, en 22 tomos, menos cuidada (1728-34). Johann Georg Walch († 1775) proveyó su edición en 24 tomos, muy difundida, con extensas introducciones, documentos de la reforma y escritos de los adversarios de Lutero, Halle 1740-53. Todavía casi 150 años más tarde aparecía con texto revisado o traducido de nuevo, en 23 tomos, 1880-1910, en St. Louis-Missouri (= Walch[2]).

Estas tres ediciones de los siglos XVII y XVIII ofrecían el alemán de Lutero en forma moderna, y los textos latinos en traducción alemana. De ahí que en el siglo XIX se expresara con creciente insistencia el deseo de una edición en las lenguas originales. El deseo fue satisfecho, aunque de manera insuficiente por la edición de Erlangen (1826-86 = EA), cuidada por Johann Georg Plochmann y Johann Konrad Irmischer. Su serie alemana comprende 67 tomos (los t. 1-20 y 24-26 fueron de nuevo trabajados en 1862-85 por E. L. Enders); la serie latina quedó incompleta con 38 tomos. A ello se añade la correspondencia en 9 tomos (Frankfurt 1884-1932) que se desprendió desde el tomo 12 (1910) de la obra total y fue editada por E.L. Enders, G. Kawerau y P. Flemming.

Dados los grandes progresos de la investigación luterana, la edición de

4. A. Schulte, *Die Fugger in Rom* I, Leipzig 1904, 115.

Erlangen quedó anticuada ya durante su aparición. Así, para el jubileo luterano de 1883, publicó J.K.F. KNAAKE una nueva «edición crítica completa», la llamada edición de Weimar. Primero la publicó él solo (t. 1-2), pero pronto fue cuidada por un gran cuerpo de colaboradores. La edición consta de una serie principal, ordenada en principio cronológicamente, de escritos, sermones, lecciones y disputaciones (t. 1-58 = WA). Esta serie está completa hasta el tomo 55, que debe de ofrecer una selección de piezas antes descuidadas o nuevamente descubiertas, y hasta el índice, cuya primera parte apareció en 1948 como tomo 58, 1. La primera lección sobre los salmos de 1513-15 (WA 3 y 4) ha sido entretanto totalmente trabajada de nuevo; de los restantes tomos sólo aparecen reimpresiones fotomecánicas: t. 32 (1963); 33 (1961); 40, 1 y 2 (1962). Rectificaciones y complementos del texto de la bibliografía de las impresiones y verificación de citas no se añaden a los tomos reimpresos, sino que aparecen separados en «Revisionsnachträgen» propios para cada tomo (sobre WA 33: Weimar 1963; WA 32: Weimar 1964).

Las tres series secundarias de la edición de Weimar comprenden los «discursos de sobremesa» (6 t.; = WA Tr), la correspondencia (12 t. = WA Br) y la Biblia alemana (hasta ahora t. 1-12). En la ed. de Weimar se funda la «Studentenausgabe» de Bonn (Berlín) preparada por O. CLEMEN, E. VOGELSANG, H. RÜCKERT y E. HIRSCH: *Luthers Werke in Auswahl* (4 t., Berlín [6]1966 y 4 tomos complementarios, Berlín [3]1959-66; = Cl).

Selecciones en alemán moderno o en traducción alemana: *Luthers Werke für das christliche Haus* (Braunschweiger Ausgabe), ed. por G. BUCHWALD, G. KAWERAU y J. KÖSTLIN, 10 t., Brunswick 1889-1905; *Martin Luther. Ausgewählte Werke* (Münchener Ausgabe), ed. por H.H. BORCHERDT, 8 t., Munich 1914-25, 3 ed. por H.H. BORCHERDT y G. MERZ, 6 t. y 7 ErgBde, 1948-63; *Luther Deutsch*, ed. por K. ALAND, 11 y 3 t., Berlín 1948-57; 3 t. suplementario, *Lutherlexikon* [2]1957.

Versión inglesa proyectada en 54 tomos ed. por J. PELIKAN - H.T. LEHMANN, St. Louis-Miss. - Filadelfia 1955ss.

Claves para las obras y ed. de Lutero: G. KAWERAU, *Luthers Schriften* (SVRG 147), Leipzig [2]1929; K. ALAND, *Hilfsbuch zum Lutherstudium*, Berlín [2]1958; J. BENZING, *Lutherbibliographie*, Verz. der gedruckten Schriften, Baden-Baden 1965, H. VOLZ: RGG IV, [3]1960, 520-523 (Bibl.).

BIBLIOGRAFÍA: 1. *Bibliografías y generalidades:* J. KÖSTLIN - G. KAWERAU, *Martin Luther. Sein Leben und seine Schriften*, 2 t., Berlín [5]1903; H. DENIFLE, *Luther und Luthertum*, 2 t. y 2 ErgBde, Maguncia 1904-09; H. GRISAR, 3 t., Friburgo de Brisgovia [3]1924-25; idem, *Martin Luthers Leben und sein Werk*, Friburgo de Brisgovia [2]1927; K. HOLL, *Gesammelte Aufsätze zur KG* I: *Luther*, Tubinga [7]1948; G. RITTER, *Luther, Gestalt und Tat*, Munich 1925, [6]1960; R. THIEL, *Luther*, 1933-35, Berlín-Stuttgart [2]1952; J. LORTZ, *Die Reformation in Dtl.*, 2 t., Friburgo de Brisgovia 1939, [4]1963; P.J.ST. REITER, *Martin Luthers Umwelt, Charakter und Psychose*, 2 t., Copenhage 1937-41; R.H. BAINTON, *Here I stand. A Life of Martin Luther*,

Nueva York 1950, traducc. alemana, Gotinga [3]1960; H. BORNKAMM, *Luthers geistige Welt*, Gütersloh [4]1960; idem, *Das Jh. der Reformation*, Gotinga 1961; H. FAUSEL, *Martin Luther. Sein Werden im Spiegel eigener Zeugnisse*, Stuttgart 1955; F. LAU, *Luther*, Berlín 1959; RGG IV ([3]1960) 480-520; LThK[2] VI (1961) 1223-30.

2. *Teología de Lutero:* TH. HARNACK, *Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- u. Erlösungslehre*, 2 t., 1862-86, reimpr. Munich 1927; J. KÖSTLIN, *Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhang*, 2 t., Stuttgart [2]1901; R. SEEBERG, *Dogmengesch.*, IV, 1, Leipzig [4]1933, reimpresión Basilea 1953; E. SEEBERG, *Luthers Theol.*, I: *Die Gottessanschauung*, Gotinga 1929, II: *Christus*, Suttgart 1937; idem, *Luthers Theologie in ihren Grundzügen*, Stuttgart [2]1950; W. VON LOEWENICH, *Luthers Theologia crucis*, Munich [4]1954; PH. S. WATSON, *Um Gottes Gottheit, Einf. in Luthers Theologie*, Berlín 1952; R. HERMANN, *Gesammelte Studien zur Theologie Luther*, Gotinga 1960; R. PRENTER, *Spiritus Creator, Studien zu Luthers Theologie*, Munich 1954; P. ALTHAUS, *Die Theologie M. Luthers*, Gütersloh [2]1963; idem, *Die Ethik M. Luthers*, Gütersloh 1965; L. PINOMAA, *Sieg des Glaubens, Grundlinien der Theologie Luthers*, Gotinga 1964; I. ASHEIM (ed.), *Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther*, Gotinga 1967.

3. *Estudios luteranos:* H. BOEHMER, *Luther im Lichte der neueren Forschung*, Leipzig 1906, [5]1918; E. WOLF, *Über neuere Luthersliteratur u. den Gang der Lutherforschung:* «Christentum und Wissenschaft» 10 (1934) 6-21, 203-219, 259-273, 437-457; H. HERMELINK, *Die neuere Lutherforschung*, ThR NF 7 (1935) 63-85, 131-165; V. VATJA (dir.), *Lutherforschung heute*, Berlín 1958, Bibliogr.; D. LÖFGREN, *Verschiedene Tendenzen in der neueren Lutherforschung:* KuD 5 (1959) 146-164; G. MÜLLER, *Neuere Literatur zur Theologie des jungen Luther:* KuD 11 (1965) 325-357.

4. *Historia de las ideas sobre Lutero:* H. STEPHAN, *Luther in den Wandlungen seiner Kirche*, 1907, Berlín [2]1951; O. WOLFF, *Die Haupttypen der neueren Lutherdeutung*, Stuttgart 1938; A. HERTE, *Das kath. Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochläus*, 3 t., Münster 1943; E.W. ZEEDEN, *Martin Luther und die Reformation im Urteil des dt. Luthertums*, 2 t., Friburgo de Brisgovia 1950-52; idem, *Die Deutung Luthers und der Reformation:* ThQ 140 (1960) 129-162; H. BORNKAMM, *Luther im Spiegel dt. Geistesgeschichte*, Heidelberg 1952; *Wandlungen des Lutherbildes*, Stud. u. Ber. d. kath. Akad. in Bayern, ed. preparada por K. FORSTER, H. 36, Wurzburgo 1966.

5. *Juventud de Lutero:* O. SCHEEL, *Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation*, 2 t., Tubinga [3 4]1921-30; idem, *Dokumente zu Luthers Entwicklung*, Tubinga [2]1929; H. V. SCHUBERT, *Luthers Frühentwicklung bis*

1517, Leipzig 1916; E. WOLF, *Staupitz und Luther*, Leipzig 1927; idem, *Johann v. Staupitz und die theol. Anfänge Luthers:* Luj 11 (1929) 43-86; H. BOEHMER, *Der junge Luther*, Stuttgart [4]1951, Leipzig [7]1955; K.A. MEISSINGER, *Der kath. Luther*, Munich 1952; M. WERNER, *Psychologisches zum Klostererlebnis Martin Luthers:* «Schweizer Zschr. für Psychologie» 7 (1948) 1-18; F. LAU, *Luthers Eintritt ins Erfurter Augustinerkloster:* «Luther» 27 (1956) 49-70; E. ISERLOH, *Luther-Kritik oder Luther-Polemik :* Festgabe J. LORTZ I, Baden-Baden 1958, 15-42; E.H. ERIKSON, *Young Man Luther*, Londres 1959; H. STROHL, *Luther Jusqu'en 1502*, París [2]1962.

6. *Lutero y la teología de la baja edad media:* F. BENARY, *Zur Geschichte der Stadt und Universität Erfurt* (= «*Via antiqua*» und «*via moderna*» auf den deutschen Hochschulen des Mittelalters mit besonderer Berücksichtigung der Univ. Erfurt), Gotha 1919; K. BAUER, *Die Wittenberger Universitätstheologie und die Anfänge der Reformation*, Tubinga 1928; H. ROMMEL, *Über Luthers Randbemerkungen* (Diss. Kiel 1931); A. HAMEL, *Der junge Luther und Augustin*, 2 t., 1934-35; P. VIGNAUX, *Luther: Commentateur des Sentences*, París 1935; idem, *Sur Luther et Ockham:* FStud 32 (1950) 21-30; idem, *Luther, Lecteur de Gabriel Biel:* «Église et théologie» 22 (1959) 33-52; E. VOGELSANG, *Luther und die Mystik:* Luj 19 (1937) 32-54; W. KOHLSCHMIDT, *Luther und die Mystik* (tesis, Hamburgo 1936); W. LINK, *Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie*, Munich [2]1955; R. WEIJENBORG, *La charité dans la première théologie de Luther:* RHE 45 (1950) 617-669; A. GYLLENKROK, *Rechtfertigung und Heiligung in der frühen ev. Theologie Luthers*, Uppsala 1952; W. JETTER, *Die Taufe jungen Luther*, Tubinga 1954; B. HÄGGLUNG, *Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition*, Lund 1955; E. ISERLOH, *Gnade und Eucharistie in der philos. Theologie des W. v. Ockham*, Wiesbaden 1956; H. BEINTKER, *Neues Material über die Beziehungen Luthers zum ma. Augustinismus:* ZKG 68 (1957) 144-148; M. LODS, *L'Augustinisme dans les couvents augustins à l'époque de Luther:* «*Positions luthériennes*» 5 (1957) 198-206; A. RÜHL, *Einfluss der Mystik auf Denken u. Entwicklung des jungen Luthers*, Marburg 1960; L. GRANE, *Contra Gabrielem*, Copenhague 1962; R. SCHWARZ, *Fides, spes und caritas beim jungen Luther*, Berlín 1962; A. ZUMKELLER, *Die Augustinertheologen Simon Fidati von Cascia und Hugolin von Orvieto und M. Luthers Kritik an Aristoteles:* ARG 54 (1963) 15-36.

7. *Viaje de Lutero a Roma:* H. BOEHMER, *Luthers Romfahrt*, Leipzig 1913; R. WEIJENBORG, *Neuentdeckte Dokumente im Zusammenhang mit Luthers Romreise:* Antonianum 32 (1957) 147-202.

8. *Lección sobre los salmos: Texto:* WA 3; 4; selección Cl v, 38-221.

Bibliografía: A.W. HUNZINGER, *Luthers Neuplatonismus in der Psalmen-Vorlesung von 1513-16*, Leipzig 1906; K.A. MEISSINGER, *Luthers Exegese der Frühzeit*, Leipzig 1911; H. THOMAS, *Zur Würdigung der Psalmen-Vorlesung Luthers von 1513-15*, Weimar 1920; H. BOEHMER, *Luthers 1. Vorlesung*,

Leipzig 1924; J. FICKER, *Luthers 1. Vorlesung-welche?:* ThStK 100 (1927-28) 348-353; E. VOGELSANG, *Die Anfänge von Luthers Christologie nach der 1. Psalmen-Vorlesung,* Berlin-Leipzig 1929; H. LANG, *Die Rechtfertigungslehre in Luthers 1. Psalmen-Vorlesung:* NKZ 40 (1929) 549-564; F. HUCK, *Die Entwicklung der Christologie Luthers von der Psalmen-zur Römervolesung:* ThStK 102 (1930) 61-142; A. HAMEL, *Der junge Luther und Augustin,* 2 t., Gütersloh 1934-35; W. WAGNER, *Die Kirche als Corpus Christi mysticum beim jungen Luther: ZKTh* 61 (1937) 29-98; F. HAHN, *Faber Stapulensis und Luther:* ZKG 57 (1938) 356-432; idem, *Die Hl. Schrift als Problem der Auslegung bei Luther:* EvTh 10 (1950) 407-424; G. EBELING, *Ev. Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik,* Munich 1942; idem, *Die Anfänge von Luthers Hermeneutik:* ZThK 48 (1951) 172-230; idem, *Luthers Psalterdruck vom Jahre 1513:* ZThK 50 (1953) 43-99; idem, *Luthers Auslegung des 14. (15.) Ps in der 1. Psalmen-Vorlesung im Vergleich mit der exegetischen Tradition:* ZThK 50 (1953) 280-339; H. VOLZ, *Luthers Arbeit am lateinischen Psalter:* ARG 48 (1957) 11-56; A. BRANDENBURG, *Gericht und Evangelium,* Paderborn 1960; cf.: E. ISERLOH, *«Existentiale Interpretation» in Luthers 1. Psalmen-Vorlesung?:* ThRv 59 (1963) 73-84; R. PRENTER, *Der barmherzige Richter. Iustitia dei passiva in Luthers Dictata super Psalterium 1513-15,* Copenhague 1961; S. RAEDER, *Das Hebräische bei Luther bis zum Ende der 1. Ps-Vorlesung,* Tubinga 1961; G. MÜLLER, *Ekklesiologie und Kirchenkritik beim jungen Luther:* NZSTh 7 (1965) 100-128.

9. *Lección sobre la carta a los Romanos: Texto:* WA 56; selección Cl v, 222-304; trad. por E. ELLWEIN, Munich [4]1957; lat-dt. Ausg., 2 t., Darmstadt 1960.

Bibliografía: K. HOLL, *Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief.* «Gesammelte Aufsätze» I, 111-154; F.W. SCHMIDT, *Der Gottesgedanke in Luthers Römerbrief-Vorlesung:* ThStK 93 (1920-21) 117-248; H. LANG, *Die Bedeutung Christi für die Rechtfertigungslehre in Luthers Römerbrief-Vorlesung:* NKZ 39 (1928) 509-547; R. HERMANN, *Luthers These «Gerecht und Sünder zugleich»,* 1930, reimpr. Gütersloh 1960; A.K. WOOD, *The Theology of Luther's Lectures on Romans:* «Scottish Journal of Theology» 3 (1950) 1-18, 113-126; J. HILBURG, *Luthers Frömmigkeit in seiner Vorlesung über den Römerbrief* (tesis, Marburgo 1951); P. ALTHAUS, *Paulus und Luther,* Gütersloh [3]1958; H. BEINTKER, *Glaube und Handeln nach Luthers Verständnis des Römerbrief:* LuJ 28 (1961) 52-85; J. LORTZ, *Luthers Römerbrief-Vorlesung:* TThZ 71 (1962) 129-153, 216-247; M. LIENHARD, *Christologie et humilité dans la Théologie du commentaire de l'Épître aux Romains de Luther:* RHPhR 42 (1962) 304-315; W. GRUNDMANN, *Der Römerbrief... und seine Auslegung durch M. Luther,* Weimar 1964; H. HÜBNER, *Rechtfertigung und Heiligung in Luthers Römerbriefvorlesung,* Witten 1965.

10. *Lección sobre la carta a los Gálatas: Texto:* WA 57, II; selección Cl v, 327-343.

Bibliografía: H. v. SCHUBERT - K.A. MEISSINGER, *Zu Luthers Vorlesungstätigkeit*, Heidelberg 1920; J. FICKER, *Zu Luthers Vorlesung über den Galaterbrief 1516-17:* ThStK 88-89 (1926) 1-17; L. GRANE: *Lov og nåde in Luthers Galater brevs forelaesning 1516-17: Svensk teologisk kvartalskrift* 50 (1954) 107-122; H. VOLZ, *Eine neue studentische Nachschrift von Luthers 1. Galaterbrief-Vorlesung:* ZKG 66 (1954-55) 72-96.

11. *Lección sobre la carta a los Hebreos: Texto:* WA 57, III; selección Cl v, 344-374; E. HIRSCH - H. RÜCKERT, *Luthers Vorlesung über den Hebräerbrief*, Berlín-Leipzig 1929; J. FICKER, *Luthers Vorlesung über den Hebräerbrief*, Leipzig 1929; trad. por E. Vogelsang, Berlín-Leipzig 1930; trad. por G. Helbig, Leipzig 1930.

Bibliografía: E. VOGELSANG, *Die Bedeutung des neuveröffentlichen Hebräerbrief-Vorlesung Luthers von 1517-18*, Tubinga 1930; E. ELLWEIN, *Die Entfaltung der Theologie crucis in Luthers Hebräerbrief-Vorlesung: Theologische Aufsätze, K. Barth zum 50. Geburtstag*, Munich 1936, 382-404.

12. *Experiencia reformatoria: Iustitia Dei:* E. STRACKE, *Luthers grosses Selbstzeugnis 1545*, Leipzig 1926; H. BORNKAMM, *Luthers Bericht über seine Entdeckung der iustitia dei:* ARG 37 (1940) 117-128; idem, *Iustitia Dei in der Scholastik und bei Luther:* ARG 39 (1942) 1-46; idem, *Zur Frage der Iustitia beim jungen Luther:* ARG 52 (1961) 16-29 y 53 (1962) 1-59; E. HIRSCH, *Initium theologiae Lutheri: Lutherstudien II*, Gütersloh 1954, 9-34; E. BIZER, *Fides ex auditu*, Neukirchen [3]1966; G. PFEIFFER, *Das Ringen des jungen Luthers um die Gerechtigkeit Gottes:* «LuJ» 26 (1959) 25-55; F.E. CRANZ, *An Essay on the Development of Luther's Thought on Justice, Law and Society*, Cambridge-Mass. 1959; A. PETERS, *Luthers Turmerlebnis:* Neue ZSTh 3 (1961) 203-236; K. ALAND, *Der Weg zur Reformation*, Munich 1965; O. PESCH, *Zur Frage nach Luthers reformatorischer Wende:* «Catholica» 20 (1966) 216-243, 264-280.

Ninguna de las causas de la reforma protestante que podamos alegar, «explican» este acontecimiento. La extensa descomposición de la fuerza religiosa y moral, la falta de claridad en cuestiones centrales de fe y la deficiencia de responsabilidad pastoral en el clero hacen perfectamente comprensible una revolución después de tantas ocasiones de reforma desaprovechadas y ante crítica tan general contra la Iglesia. Pero que esta revolución se diera en la forma que hoy se nos presenta en la reforma protestante, dependió en gran parte de Martín Lutero y está, por ende, inmerso en el misterio de la persona humana. Si todo individuo es algo inefable, lo es sobre todo Lutero, «mar de fuerzas, de instintos, de conocimientos e íntimas experiencias» (Lortz).

Si la imagen del «reformador» es hasta hoy discutida, ello no se debe sólo a que el juicio sobre su persona y su obra está ligado a la fe que se quiera dar a la pretensión de verdad del protestantismo —para unos es el héroe de la fe y para otros el heresiarca y destructor de la unidad de la Iglesia—; no, la razón de la dificultad de entender su persona y su obra y de exponerlas según verdad, radica en Lutero mismo. Tenemos una muchedumbre de escritos de Lutero y de testimonios sobre sí mismo y sus intenciones. Aunque a todas estas manifestaciones no les falta el nexo interno y todas las preguntas de Lutero se hacen desde muy pocos puntos de vista y de ellos reciben respuesta; él, sin embargo, no era un sistemático. Estaba demasiado determinado por la experiencia personal y la voluntad para poderlo ser. Eso dificulta aún más la comprensión de la riqueza y multiplicidad de su carácter y nos lo presenta a menudo como oscilante y contradictorio. Al pasar de monje a reformador, Lutero sufrió un cambio profundo. Dado su carácter, fuertemente pegado a la experiencia íntima, no era ya capaz de comprender retrospectivamente sin prejuicios fases anteriores de su evolución. Así tuvo él mismo parte decisiva en la formación de la «leyenda de Lutero», que sólo en las últimas décadas ha sido demolida, pieza a pieza, gracias al sabio y minucioso trabajo de hombres como Otto Scheel[1]. Además, todo lo que escribió y habló Lutero, es confesión, es decir, ideas que están marcadas por el propio vivir y por el propio dolor, y que él debe transmitir a los demás. Y esto además con estilo apremiante, en que, por razón de esclarecimiento, no se retrocede ante brochazos fuertes, y la paradoja se hace para él modo regular de expresión. Lutero es un «dogmático» (un «afirmador»: WA 18, 605); todo cauto sopesar el pro y el contra de una cuestión se le antoja escepticismo. No es de maravillar que, con harta frecuencia, fuera víctima de su temperamento colérico y de su vigor polémico. Todo esto dificulta la comprensión de su obra y figura, que constituyen en gran parte la reforma alemana.

a) *Familia y juventud*. Martín Lutero nació en Eisleben el 10 de noviembre de 1483. Sus antepasados, pequeños agricultores, pro-

1. *Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation*, 2 t, Tubinga 1915-17, [3] [4]1921-30.

cedían de Möhra, del borde occidental de la selva de Turingia. Su padre, Han Luder, sin derecho a la herencia, hubo de ganarse la vida en las minas de cobre. En 1484 se trasladó a Mansfeld. Aquí, con trabajo duro y tenaz, fue subiendo de simple minero, a socio de la compañía de minas y pequeño empresario. La comunidad lo nombró repetidas veces uno de los cuatro señores cuyo cometido era defender los derechos de los ciudadanos ante el magistrado. Así que la juventud de Lutero en esta familia activa, numerosa y de pequeña burguesía está señalada por la dureza, sobriedad y rigor. Hasta qué punto impresionó este ambiente a aquel muchacho sensible, pruébalo el hecho de que Lutero habló posteriormente a menudo de ello: «Mis padres fueron muy pobres. Mi padre fue un pobre minero. Mi madre llevó toda su leña a las espaldas. Así nos criaron. Sufrieron duro trabajo. Ahora no lo haría nadie» (WA Tr 3, 51, n.º 2888*a*). «Mis padres me mantuvieron en el orden más riguroso hasta la intimidación» (WA Tr 3, 415, n.º 3566 A). En la casa paterna reinaba una piedad eclesiástica espontánea, que impregnaba con prácticas numerosas el mundo de labradores y mineros, pero que se resentía también por su superstición y creencias en brujas y demonios. El padre ambicioso quería hacer de su hijo algo más grande, y lo mandó ya pronto a la escuela de latín de Mansfeld (1488-97), en que el muchacho, aparte leer y escribir, aprendió sobre todo latín y canto de iglesia. Más fuertemente y, sin duda, con más razón aún que Erasmo se quejaba posteriormente Lutero de las rudas costumbres de sus maestros. Alguna vez dice «haber recibido por quince veces cachetes sin culpa alguna» (WA Tr 5, 254, n.º 5571). Esta dureza de educación en la familia y en la escuela contribuyó en gran parte a formar la imagen de Dios en el joven extraordinariamente sensible. «Desde mi niñez se me acostumbró a palidecer y espantarme siempre que oyera pronunciar el nombre de Cristo; pues sólo se me había enseñado a ver en Él un juez riguroso e iracundo» (WA 40, I, 298).

A los catorce años, con un compañero de escuela, marchó Martin Lutero a Magdeburgo, a la escuela de los hermanos de la vida común (1497). Como en Eisenach, adonde se trasladó ya al año (1498), tuvo que ganarse el pan, según costumbre del tiempo, cantando de puerta en puerta en una especie de tuna estudiantil (WA 30, II, 576). En Eisenach, su «ciudad querida», tenía parientes. So-

bre todo en la familia Schalbe-Cotta lo acogió un ambiente cálido, de formación cristiana.

b) *Estudio en una universidad y entrada en el convento.* Durante el semestre de verano de 1501 frecuentó Lutero la universidad de Erfurt y comenzó el estudio de las «artes liberales». Halló hospedaje en la St.-Georgen-Burse. Estaban fijados la manera de vida y orden de los estudios. La facultad de artistas seguía de todo en todo la «vía moderna», es decir, la filosofía nominalista a la que imprimiera su cuño Guillermo de Ockham. De ahí que más tarde diga Lutero de sí mismo: «*Sum enim Occamicae factionis*» (WA 6, 600). Después del estudio de trivio: Gramática, dialéctica y retórica, alcanzó en otoño de 1502 el título de *Baccalaureus artium*. Como tal podía ya dar clases por sí mismo, pero continuó estudiando. A par del cuadrivio, tenía sobre todo que cursar filosofía natural, metafísica y ética. Con el título de *magister artium* (7-1-1505), tenía abiertas las aulas de una de las facultades de teología, medicina y derecho. La ambición del padre lo destinó al estudio del derecho, que comenzó el 20 de mayo de 1505. Pero ya el 20 de junio, sin motivo que sepamos, se volvió a casa de vacaciones. A la vuelta, el 2 de julio, le sorprendió junto a Stotternheim, cerca de Erfurt, una fuerte tormenta. Derribado por un rayo que estalló cerca, gritó entre angustias de muerte: «Ayúdame, santa Ana, que me haré monje.»

A pesar de la extrañeza de sus amigos y la durísima repulsa de su padre, Lutero cumplió este voto arrancado tal vez por el miedo, y el 17 de julio entró en el convento de eremitas agustinos de la observancia de Erfurt. Entre los muchos conventos de la ciudad, pudo recomendársele éste, aparte su seriedad ascética, por su tendencia occamista, que ofrecía a Lutero una continuación orgánica de sus estudios de la facultad de artes [2].

La lectura de la Biblia prescrita por la regla y el rezo del oficio familiarizaron al joven agustino estrechamente con la sagrada Escritura. Después de un año de noviciado, emitió su profesión en septiembre de 1506 y, pocos meses después, el 3 de abril de 1507,

---

2. L. Meier, *On the Ockhamism of Martin Luther at Erfurt*: AFrH 43 (1950) 4-15; F. Benary, *Zur Gesch. der Stadt und Univ. Erfurt am Ausgang des Mittelalters*, Gotha 1919, 70s.

fue ordenado sacerdote. Estados de angustia durante su primera misa, que casi le hicieron escaparse corriendo del altar, ponen de manifiesto hasta qué punto estaba Lutero bajo la impresión de la majestad de Dios y cuán poco capaz era de oír y realizar plenamente los textos mismos de la liturgia *(clementissime Pater)*. Esto tiene importancia para juzgar la afirmación de Lutero de que, en el monasterio, se le enseñó a «esperar el perdón de los pecados y la salud eterna por nuestras obras» (WA 40, III, 719). Pues los textos[3] que fueron rezados al ser admitido Lutero como novicio y los que él rezaba diariamente en el Misal encarecen reiteradamente que el hombre de por sí no puede nada y Dios da el querer y el llevar a cabo, y son así una impresionante negación de toda justicia de obras. El prior pronunció entonces sobre él, entre otras, las siguientes oraciones: «Dios acabe la obra que en ti ha comenzado... Dígnate, Señor, bendecir a este siervo tuyo, para que con tu ayuda persevere en tu Iglesia y alcance la vida eterna por Cristo nuestro Señor... para que sea guardado por la santidad que tú le infundes...» Nada de esto hizo, al parecer, impresión en Lutero, pues estaba demasiado lleno de sí mismo y de sus experiencias íntimas.

Destinado para profesor de teología, estudió Lutero en el estudio general de su orden en Erfurt, que estaba unido a la universidad. Aquí se halló de nuevo dentro del círculo mágico del occamismo, tal como se lo ofrecían los comentarios a las Sentencias de Pierre d'Ailly y de Gabriel Biel. Simultáneamente era lector de las artes liberales[4]. En otoño de 1508 se le confió el lectorado de teología moral en la recién fundada universidad de Wittenberg. Por esto prosiguió allí su estudio de la teología. En mayo de 1509 se hizo *baccalaureus* (bachiller) y como tal dio sus lecciones bíblicas. Antes de llegar a *sententiarius*, fue trasladado otra vez a Erfurt. Allí leyó sobre las *Sentencias* y en otoño de 1510, con el principio del tercer libro, se hizo *baccalaureus formatus*, es decir, había cumplido las condiciones para *magister*.

En las notas marginales al texto de Lombardo y a los escritos de san Agustín, del mismo tiempo, poseemos las primeras manifes-

---

3. O. SCHEEL I 261s.
4. Como lector es citado Lutero en una carta de indulgencias para el convento de Erfurt: RHE 55 (1960) 822.

taciones teológicas de mano de Lutero. En las notas a Agustín se muestra Lutero occamista en la cuestión de los universales y en su idea de Dios. En este sentido interpreta también al Padre de la Iglesia, pero se siente a par confirmado por él en su crítica contra la filosofía y los filósofos [5]. Éstos son, en sus puras logomaquias, residuo de la Stoa (WA 9, 24). No quieren reconocer la incompatibilidad de Aristóteles con la verdad católica (WA 9, 27).

Al comienzo de sus notas sobre las *Sentencias* recalca Lutero que no intenta negar a la filosofía toda utilidad para la teología; pero, por su parte, quiere atenerse más, con Pedro Lombardo, a la doctrina de la Iglesia, señaladamente a Agustín, que no apoyarse en las discusiones de los filósofos y en sus opiniones de escuela que mutuamente se impugnan (WA 9, 29, 1). Para hablar de las cosas divinas, sólo nos queda la palabra de Dios mismo [6]. De lo contrario, palpamos en las tinieblas. Esto no quieren confesarlo los filósofos, pagados de sus sutilezas. Mientras el maestro de las *Sentencias* recalca, con Agustín, que nuestra palabra se queda muy atrás de nuestro pensamiento sobre Dios, y el pensamiento, a su vez, no puede tampoco asir adecuadamente el ser de Dios, los filósofos hacen como si todo fuera para ellos comprensible y expresable (WA 9, 47, 25). A las opiniones de «celebérrimos doctores», que sólo ofrecen tradiciones humanas, opone Lutero la sagrada Escritura [7] y hace ya resonar el principio de la Escritura.

Ya en estas observaciones marginales ocupan y preocupan a Lutero las cuestiones que luego serían tan apremiantes para el reformador sobre el pecado original, la justificación y santificación del hombre por la fe y la caridad. Con relativa extensión se plantea el problema de la relación entre *spiritus sanctus* y *caritas*, que se discute en la distinción 17 del libro primero de las *Sentencias*. Lutero distingue nuestra caridad, como *caritas creata*, del Espíritu

5. «*Totam philosophiam stultitiam esse etiam ratione convincit*» (WA 9,13; L. GRANE, *Contra Gabrielem*, Copenhague 1962, 10-12. Hasta qué punto halló Lutero antecesores, precisamente en su orden, de su crítica contra Aristóteles, lo muestra A. ZUMKELLER, *Die Augustinertheologen Simon Fidati von Cascia († 1348) und Hugolin von Orvieto († 1373) und M. Luthers Kritik an Aristoteles* ARG 54 (1963) 15-36.

6. «*Non relictus est hominum eloquiis de Dei rebus alius quam Dei sermo*» (WA 9,29).

7. «*Ego in ista opinione habeo scripturam . ideo dico cum Apostolo ..*» (WA 9,46), «*credere oportet et verbis scripturae fidem profiteri et linguam illis aptare et non econtra*» (WA 9,84).

Santo, como *caritas increata*. Ésta es la causa eficiente de nuestra caridad, pero no su causa formal, no aquello por que amamos. No es el Espíritu Santo mismo, sino don suyo. Pero en la economía efectiva de la salud, con el Espíritu Santo se nos da la caridad creada, y a la inversa[8]. Como Cristo es para nosotros «fe, justicia, gracia y santificación»[9], y estos son, a par, dones creados, que se hacen nuestros; así es la caridad, de una parte, el Espíritu Santo, y, de otra, el acto de caridad, que el Espíritu Santo produce por medio de nuestra voluntad. Así pues, Lutero no podía admitir un hábito propio creado de la caridad, sino sólo una caridad actual creada, que una y otra vez es operada en nosotros por el Espíritu Santo que, como razón de la caridad, ocupa el puesto del hábito.

Lutero no toma desde luego del Lombardo la identificación de la caridad con la persona del Espíritu Santo, en cuyo caso este mismo sería inmediatamente nuestra caridad, pero defiende al maestro de las *Sentencias* contra los escolásticos. Lutero no sabe apreciar los motivos que éstos tenían para criticarlo. Querían en efecto mantener y realzar la distinción entre Creador y creatura, y que el pecador necesita de una nueva calidad para entrar en la nueva relación y nuevo obrar con Dios. Para Lutero todo esto son fantasmas, los escolásticos están puramente influidos por la teoría del hábito, de Aristóteles, «filósofo rancio»[10]. Con ello se sitúa en la línea de los occamistas, que de buena gana pasarían sin la gracia habitual, a fin de eliminar en el hombre toda razón, por la que Dios estuviera obligado a beatificar al hombre[11].

---

8. «*Primo sciendum, quod charitas (quidquid sit de possibili) de facto semper datur cum spiritu sancto et spiritus sanctus cum ea et in ea*» (WA 9,42)

9. 1 Cor 1,30 Ya en las anotaciones a Agustín se dice. «*Ipse enim per fidem suae incarnationis est vita nostra, iustitia nostra et resurrectio nostra*» (WA 9,17)

10. «Quia commentum illud de habitus opinionem habet ex verbis Aristotelis rancidi philosophi. Alias bene posset dici quod spiritus sanctus est charitas concurrens seipso cum voluntate ad productionem actus amandi, nisi si forte determinatio ecclesiae in oppositum» (WA 9,43), « ..Augustinus hic loquitur de actu charitatis, qui nos deo iungit, habitus autem adhuc est spiritus sanctus» (WA 9,44).

11. Cf. E ISERLOH, *Gnade und Eucharistie* 89 Si R SCHWARZ, *Fides, spes und caritas beim jungen Luther*, Berlín 1962, 40, afirma. «Ninguno de los occamistas alegados por Lutero en su comentario de las Sentencias — Ockham, d'Ailly, Biel — atacó el concepto escolástico de hábito como teológicamente inadecuado», la afirmacion no es cierta Porque Ockham recalca que la hipótesis de una forma sobrenatural creada obligaría a Dios a dar la vida eterna, y daría pie al pelagianismo; cf. E. ISERLOH 1 c 217 con n 289 290 El mismo Biel se siente obligado a recalcar: « ..Deus quemcumque beatificat, mere contingenter, libere et misericorditer beatificat ex gratia sua, non ex quacumque

La caridad operada por el Espíritu Santo no es sólo una buena cualidad del hombre, sino que ella «hace grata a toda la persona», con todos sus actos y actitudes. «Sólo ella es virtud, y hace virtudes a todas las otras» (WA 9, 90); ella es «la emperatriz de las virtudes y la reina de los merecimientos» (WA 9, 44, 6). Sin embargo, esta caridad sólo se da en unión con la fe y la esperanza. Por otra parte, la fe justificante sólo es posible en unión con la caridad y la esperanza [12]. Ahora bien ¿no cree también el pecador? ¿Es ésta otra fe, y no la misma, a la que sólo falta la animación por la caridad? Lutero admite dos clases de fe. La fe infusa va y viene con la caridad; es, por ende, idéntica a la *fides formata;* la *fides informis* debe, en cambio, identificarse con la *fides acquisita et naturaliter moralis* [13]. Así pues, como virtudes sobrenaturales, la fe, esperanza y caridad son inseparables. Se infunden a la vez. No tienen por base ningún hábito, a no ser el Espíritu Santo mismo que las obra en nosotros y por el que deben ser constantemente actualizadas en nosotros. De donde se sigue que la fe justificante que nos hace hacer lo que manda la ley, es siempre la fe actuada por la caridad. La fe antecede a todo merecimiento, y en el premio corona Dios sus propios dones [14].

En cuanto a la preparación para la gracia de la justificación, Lutero recalca con el Lombardo contra la teología de la escuela de Biel que la buena voluntad es ya don de la gracia, y le precede la fe no temporalmente, pero sí causalmente y por naturaleza [15]. En la doctrina del pecado original, Lutero ataca más vivamente al Lombardo. No puede sostenerse la opinión de éste de que «el *fomes* sea el pecado original» (WA 9, 75). El pecado original consiste en la pérdida de la justicia sobrenatural del estado primitivo, y se

---

forma vel dono collato» (1 Sent d 17 q 1 a 2 concl 3 E) Así hay que sostener contra P. VIGNAUX *(Luther Commentateur des Sentences,* París 1935, 93) que la protesta de Lutero contra la idea de habito es un rasgo occamista Por otra parte nota Lutero *Contra Occam,* que la *acceptatio* no es posible sin *Gratia iustificans* (WA 1, 227,4)

12 Talis fides non est sine charitate et spe» (WA 9,72).

13 «Sed sunt duae fides, infusa quae venit et recedit cum charitate» (WA 9,90). «Dico certe et teneo quod tres theologica sint inseparabiles. Et fides quae remanet cum peccato mortali non est ea, quae possit martyrium obire et caetera Sed est acquisita et naturaliter moralis » (WA 9,90).

14. «Unde hic non simpliciter fides dicitur, sed (quae) per dilectionem operatur vel qua iustificati sumus Nil deus in nobis praeter sua dona coronat» (WA 9,72)

15 WA 9,72, cf L GRANE, *Contra Gabrielem* 270s

borra completamente en el bautismo. Queda la concupiscencia como castigo; ella es la «yesca», que enciende el pecado y consiste en la desobediencia de la carne. La razón privada de la gracia y virtud no puede ya domar la carne, cuya naturaleza es enfurecerse, como un caballo, cuyo freno se ha roto y no obedece ya. Después del bautismo queda la concupiscencia debilitada *(debilitatur)*, pero no desterrada. Para su castigo tropieza el hombre con la resistencia de la carne; sólo a duras penas logra sujetarla y sólo con dificultad cumple el mandamiento de Dios (WA 9, 73). El pecado original se transmite desde luego por generación corporal, pero su causa no es la lujuria, sino el castigo de Dios. Lutero acentúa contra el Lombardo: «Aunque la carne fuera enteramente pura y engendrada sin placer; sin embargo, en virtud del juicio de Dios sobre Adán... privaría necesariamente al alma de la justicia original, es decir, le acarrearía el pecado original» (WA 9, 75). Con estas ideas, Lutero está aún dentro de la teología de su tiempo. Apenas se hallan rastros de un pesimismo particular, fundado en sus propias experiencias y luchas dolorosas.

Viaje de Lutero a Roma

Pleitos de la propia orden llevaron por este tiempo a Lutero a Roma. Juan de Staupitz, vicario general alemán de los agustinos de la observancia, fue hecho a la vez, en 1510, provincial de la provincia sajona de la rama no reformada de la orden. Por deseo de la curia, Staupitz trataba de unir ambas ramas de la orden. Al intento se oponían siete conventos de la observancia, entre ellos Erfurt, que temían se aguachinara la reforma por concesiones a la rama no reformada. Como portavoces de esta tendencia fueron enviados a la curia Juan Nathin, profesor de Lutero, y éste mismo como acompañante. Sus gestiones en la curia no lograron gran cosa. Pero ¿qué significó este encuentro con la Roma del Renacimiento para la evolución de Lutero como reformador? ¿Recibió aquí los impulsos decisivos para su lucha contra la curia? ¡No! Lutero sintió a Roma como otros piadosos peregrinos de su tiempo. La Roma santa con sus lugares de gracia lo absorbió tanto que apenas pudieron aflorar impresiones negativas: «Yo fui en

Roma un santo loco, corrí por todas las iglesias y rincones y me creí todo lo que allí se ha mentido. También celebré en Roma una misa o diez y casi me daba pena que aún vivieran mi padre y mi madre, pues con mucho gusto los hubiera sacado del purgatorio con mis misas y con otras obras y oraciones aún más excelentes» (1530; WA 31, I, 226). «Pero el fin principal de mi viaje a Roma», así lo contará posteriormente Lutero en una charla de sobremesa, «fue mi deseo de hacer una confesión general, y ser piadoso» [16]. Sin embargo, le falló a Lutero la esperanza de librarse de sus angustias interiores por medio de una confesión general, pues tropezó con confesores incultos y, en su opinión, sin inteligencia.

Doctor en Sagrada Escritura

Cuando en el «receso de Jena» se halló una componenda en el pleito de la orden, a fin de evitar una mayoría de la observancia en el capítulo, no había ya para Lutero razón de seguir en la oposición contra Staupitz. Éste lo llamó, el verano de 1511, a Wittenberg, para que se prepara al desempeño de la cátedra de Biblia, que hasta entonces ocupara Staupitz mismo. En junio de 1512 fue nombrado Lutero predicador de la orden, y el 19 de octubre se graduó de doctor en teología.

Ahora podía encargarse de la *Lectura in Biblia,* que conservó hasta su muerte. El hecho marcaba su destino y colocaría en el centro de la atención universal la ciudadilla universitaria, sin tradición alguna, de Wittenberg, situada «al extremo del mundo civilizado» (WA Tr. 2, 669, n.° 280b). Sus lecciones transmitidas en autógrafos o apuntes de los discípulos no se descubrieron hasta fines del siglo pasado, pero desde entonces se les ha prestado atención creciente, pues son la fuente más importante de la evolución de Lutero como reformador. Se trata de las lecciones sobre los salmos (1513-1515), y sobre las cartas a los romanos (1515-16), a los gálatas (1516-17) a los hebreos (1517-18). Con la división de las lecciones en glosas y escolios y la aplicación del cuádruple sentido escriturario, se movía formalmente Lutero dentro del marco de la

16. WA Tr 3,431s, n.° 3582a; WA 47,392; H. BOEHMER, *Luthers Romfahrt* 159s.

exégesis tradicional. A la vez se asimilaba los nuevos estudios lingüísticos del humanismo, por ejemplo, en la utilización del *Psalterium Quincuplex* (1509) de Faber Stapulensis (aprox. 1450-1536) y de su traducción e interpretación de las cartas paulinas (1512). Si es cierto que estas ediciones determinaron ya la elección de la materia de las lecciones, más decisivo es que precisamente los salmos y las cartas de Pablo se prestaban muy bien a ser molde del fuerte carácter personal de la teología de Lutero.

Gracias a su orden, Lutero entró temprana e intensamente en contacto con la sagrada Escritura. Él mismo lo atestigua en las charlas de sobremesa: «En el convento le dieron los monjes una Biblia con roja encuadernación de cuero. Con ella se familiarizó de tal forma que sabía lo que había en cada página y podía hallar inmediatamente cualquier pasaje. Si hubiera querido conservar esta Biblia, tanto más deseaba ser un buen conocedor de los pasajes bíblicos *(localis biblicus)*. Ningún estudio me placía entonces como el de la sagrada Escritura. La *Física* de Aristóteles la leí con gran repugnancia, y el corazón se me abrasaba cuando podía finalmente volver a la Biblia» (WA Tr 1, 44, n.° 116). «Cuando entré en el convento, comencé a leer la Biblia, luego otra vez, luego otra, con gran admiración del Dr. Staupitz» (WA Tr 3, 598, n.° 3767). Así llegó Lutero a un maravilloso dominio de la Biblia, que le permitía hacer largas citas de memoria. Pero más importante que este dominio formal de la sagrada Escritura es la relación personal en que entró con ella, y por la que la pudo llamar su esposa. El trato con la Biblia no era para él una experiencia de cultura, como para muchos humanistas, ni teología en contraste con el encuentro religioso inmediato con la palabra de Dios. Para Lutero no existía pareja separación: «Si quieres hacerte cristiano, toma la palabra de Cristo y sabe que nunca te la aprenderás del todo, y tendrás que confesar conmigo, que aún no sabes el abc. Si valiera gloriarse, también yo podría gloriarme, pues en este estudio he pasado días y noches; pero tengo que quedarme discípulo en esta ciencia. Diariamente empiezo de nuevo como un alumno de primeras letras» (WA 29, 383).

«Y, sin embargo, esta sumisión es, desde el principio, algo perfectamente distinto que la sencilla aceptación del simple cristiano. Se trata desde el principio de una asimilación por parte de quien

lucha, combate y se debate, por parte del gigante Lutero. Esto es decisivo: el que tan incondicionalmente quería entregarse a la palabra de Dios, no fue nunca un oyente en el pleno sentido de la palabra. Ya veremos que este hecho proyecta hasta el final su sombra sobre el camino de Lutero. Lutero es, desde su raíz, de temple subjetivista»[17].

Este talante fuertemente subjetivo iluminó con luz completamente nueva para Lutero muchas páginas de las sagradas Escrituras; pero lo dejó ciego para otras, sin contar el hecho de que el reformador Lutero desechará pronto libros enteros de la sagrada Escritura (carta de Santiago y Apocalipsis), pues parecen oponerse a su modo de entender la revelación.

La lección sobre los salmos (1513-15)

Los *Dictata super Psalterium*, concreción escrita de sus lecciones sobre los salmos, que dio Lutero desde agosto de 1513 a octubre de 1515, son el primer monumento general de sus ideas. De ahí que se los haya frecuentemente estudiado en los últimos decenios, siquiera no se haya logrado unanimidad sobre su puesto en la evolución de Lutero como reformador.

Apoyándose principalmente en el *Psalterium Quincuplex* de Faber Stapulensis (París 1509) el joven profesor hizo imprimir un texto del salterio con anchos espacios entre líneas y amplias márgenes para la mano de los estudiantes. A esta edición antepuso un prefacio y a cada salmo una especie de índice de materias. El ejemplar de Lutero, con sus glosas lineales y marginales se ha conservado en el «Wolfenbüttler Psalter»; además, la extensa explicación del texto, los escolios, en un manuscrito de Dresden. En otoño de 1516 comenzó Lutero a preparar la lección para la imprenta. Pero no pasó de los comienzos (salmos 1; 4; 22-24). Sin embargo, hay que tratar de fijar la cronología pues no sabemos si nos hallamos ante una manifestación de Lutero del tiempo de la lección, o de una refundición posterior.

Fiel a la tradición hermenéutica, Lutero mantiene el cuádruple

---

17 J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland* I 162

sentido de la Escritura. El sentido literal es para él la referencia a Cristo como ya aparecido. Pero este Cristo es visto en unidad con su cuerpo místico. «Lo que puede entenderse de Cristo como cabeza, puede también entenderse de la Iglesia y de la fe en Él» (WA 4, 215; 3, 458). Así pues, lo que se dice de Cristo puede aplicarse alegórica o místicamente a la Iglesia, y moral o tropológicamente al cristiano. De ahí que se halla en Lutero una estrecha conexión entre cristología, eclesiología y soteriología. Sin embargo, por muy naturalmente que se mantenga a la Iglesia como cuerpo de Cristo y por muy importante que sea su función como instrumento de salud en la administración de los sacramentos y sobre todo en la predicación de la palabra de Dios, el tono se pone en la identificación del cristiano con Cristo fundada en el misterio del cuerpo místico. «Todo paso de la Escritura que habla del advenimiento de Cristo en la carne, puede muy bien, y hasta debe entenderse de su advenimiento espiritual por la gracia» (WA 4, 407; 4, 19). «Así pues, como Cristo fue concebido por el Espíritu Santo, así todo creyente es justificado y regenerado sin obra humana, únicamente por la gracia de Dios y la acción del Espíritu Santo (WA 3, 468).

En Cristo como *opus Dei* se ha revelado Dios. Sin embargo, aun en esa revelación sigue siendo el oculto, *deus absconditus*. Si ya de suyo es para nosotros incomprensible, en la encarnación se nos oculta de manera particular (WA 4, 7); es más, en la triste figura del hombre en la cruz, se nos ha ocultado francamente en lo contrario[18]. En Cristo crucificado sube de punto el contraste entre Dios y hombre, cielo y tierra, manifiesto y escondido, presente y futuro, espiritual y carnal, juicio y gracia, justicia y misericordia, muerte y vida, hasta la contradicción; pero, a par, todos los contrastes se integran o concilian en una unidad superior[19]. En la cruz Dios mata para resucitar, aniquila para salvar, condena para beatificar, juzga para perdonar, opera en el *opus alienum* su *opus proprium* (WA 3, 246; 19ss; 4, 87, 21ss).

La cruz y muerte de Cristo es el juicio sobre el pecado, en la cruz toma Cristo nuestra condenación y reprobación. Pero Dios no castiga para aniquilar, sino para llevar a la vida. Dios hace mara-

18. «*sub contrario*» (WA 4,449); «*sub contrarus*» (WA 4,42).
19 «*Fere omnis contradictio hic conciliatur in Christo*» (WA 3,52).

villas en su santo (Sal 4, 4), porque entrega a Cristo a todos los ataques del dolor y de la muerte, y así precisamente lo salva; lo protege con la mayor fuerza, donde más lo abandona; lo lleva a la salud, allí donde lo condena (WA 4, 87, 20ss). Cristo, que aparece como el más reprobado y maldecido, es bendecido (WA 3, 63, 13ss). En la cruz, pues, se suprime la tensión de juez y redentor, de la ira y de la gracia de Dios; se pone de manifiesto la unidad de la cólera santa de Dios y de su amor misericordioso.

Ahora bien, lo que vale originaria *(radicaliter)* y causalmente *(causaliter)* de Cristo, lo que sucedió en él ejemplarmente, se dice en la exégesis tropológica del cristiano que, por la fe, ha entrado en el acontecimiento de la salud eterna. Es más, el que quiera entender rectamente al apóstol y otras escrituras, tiene que entender tropológicamente expresiones como verdad, sabiduría, virtud, salud, justicia. Virtud es la fuerza con que Él nos hace fuertes, por la salud nos valvamos y por la justicia nos hacemos justos. Así las obras de Dios son los caminos de Dios. Según el sentido literal, todo es Cristo; según el moral, lo es la fe en Él (WA 3, 458, 8-11). El *opus dei* igual a Cristo se convierte en *opus dei* igual a fe en Cristo. Cristo es sacramento, es decir, signo que va más allá de sí mismo; es nuestro *abstractum*, nosotros somos su *concretum* (WA 4, 173, 23), es decir, Cristo tiende como si dijéramos a su realización en el creyente, «nosotros debemos configurarnos todos según su ejemplo» (WA 2, 243, 15).

La aplicación de la obra de la salud se hace en la palabra y en el sacramento: Las palabras del evangelio son el *vehiculum* (WA 4, 229, 38), en que la verdad viene a nosotros. Pero esta palabra no es sólo comunicación, sino palabra eficaz; en ella se continúa el juicio de Dios en la historia y la cruz se nos hace contemporánea. Esta cruz como juicio y justicia de Dios significa tropológicamente *humilitas*, o mejor, *humiliatio* y *fides*. En la humildad se hace el justo su propio acusador (WA 3, 29, 16). Así se hace eficaz la sentencia de Dios; nosotros renunciamos a nuestra justicia, confesamos nuestros pecados y damos la razón a Dios, aun cuando nos parece que no la tiene (WA 3, 465, 9). «No habrá en nosotros justicia, no nace justicia alguna, si antes no viene a caer de todo en todo la justicia y pasa nuestra justicia. En otro caso, la justicia de Dios sería irrisión, y Cristo habría muerto en vano»

(WA 3, 31, 9ss). «Es justo que nosotros nos hagamos injustos y pecadores, para que Dios quede justificado en sus palabras... y así reine más en nosotros la justicia de Cristo. .» (WA 4, 383, 7ss). Así que «todo nuestro fervor debe dirigirse a hacer grandes y graves nuestros pecados» (WA 3, 429, 3).

Este propio juicio, la «crucifixión de la carne, es efecto de la palabra de Dios» (WA 4, 461, 37). No es mero supuesto de la justificación, sino como *humilitas fidei* (WA 3, 588, 8; 4, 90, 20; 127, 10; 226, 4; 231, 7 et passim) ya ésta misma. «Porque no es justo el que se tiene por humilde, sino el que se ve abominable y digno de condenación» (WA 3, 465, 6). Entendido tropológicamente, el juicio es la *humiliatio*, la condenación de sí mismo bajo la palabra de Dios (WA 3, 465; 462), y la justicia, la fe. Porque, según Rom 1, 17, en el evangelio se revela la justicia de Dios, que va de la fe a la fe (WA 3, 466, 26; 463, 1). *Humilitas* y *fides* deben distinguirse teóricamente, pero están tan inseparablemente unidas como las dos caras de la misma cosa. «La propia condenación es, por así decir, la cara que se hace visible, que mira hacia afuera; la fe, la cara interna de la justicia» [20].

Poder comprender juicio y justificación como una sola cosa e identificar el juicio con el evangelio y la gracia es para Lutero la gran maravilla. «Es maravilloso cómo la gracia o la ley de la gracia (que es lo mismo) puedan ser juicio y justicia... Sin duda porque Él juzga y justifica al que le cree. Partiendo de aquí, toda palabra de Dios es juicio (WA 3, 462, 23ss). Pero la justificación no está conclusa, sino que es un proceso. Si nos paramos, dejamos de ser buenos. Los que somos justos, necesitamos aún de la justificación (WA 4, 364, 14) y no acabamos nunca (WA 4, 296,

20 H. Bornkamm, *Zur Frage der Iustitia beim jungen Luther* ARG 52 (1961) 16-29, part p 23; cf WA 4,383 «Quae (i e humilitas) est omnis veritas et omnis iustitia, et brevi verbo ipsa Crux Christi» Aquí falla la distinción precisa entre una teología de la humildad agustiniana y mística de la primera lección sobre los salmos y la carta a los romanos y una teología posterior, realmente reformatoria de Lutero de 1518-19 hecha por E Bizer (*Fides ex auditu*, Neukirchen ²1961) A Peters (*Luthers Turmerlebnis* Neue ZSTh 3 [1961] 203 236) Este último llega a decir que hasta las *Operationes in Psalmos* (1518 19), y en los escritos edificantes hasta 1521, no le fue fácil a Lutero «borrar los residuos semipelagianos en la piedad de la humildad» (217) Todo ello para que el descubrimiento reformatorio pueda ser «un derrumbe del edificio ideal de la teología romana católica» (236) L. Grane tiene en cambio por demostrado que se entiende falsamente el pensamiento de Lutero, si se entiende la *humilitas* como «prestación humana» (Contra Gabrielem 295, cf 321 n 3)

35). Progresar significa siempre volver a empezar (WA 4, 350, 15; 334, 35). Todavía estamos redimidos sólo en esperanza. La justificación no se da visiblemente, sino sólo en la fe. Los que estamos salvos *in spe,* no lo estamos aún *in re* (WA 3, 453, 33). En este mundo no tenemos la cosa misma (res), sino sólo testimonios o signos de ella, pues la fe no es la cosa misma, sino la convicción de realidades invisibles (WA 3, 279, 30).

Esta contraposición de *res* y *spes* ha de entenderse sobre el fondo de la cristología luterana y la teoría de la *absconditas.* Lutero dice en una glosa al salmo 113 que Cristo tiene dos naturalezas, de las que una está manifiesta *in re,* mientras la otra sólo se da en la fe y sólo en lo futuro se manifestará también *in re* (WA 4, 258, 27). El contraste, pues entre *in re* e *in spe,* no es la oposición entre «real» e «irreal», sino entre manifiesto y oculto, visible e invisible. En esta vida no tenemos a Cristo, la gracia y la justificación *in re,* en la manifestación del estado final, sino en la ocultación de la *absconditas sub contraria specie,* por lo que la realidad oculta sólo nos es accesible *in fide et spe.* Mi cuidado ha de ser no perder lo que sólo se me da en esperanza y que el pecado no logre otra vez poder sobre mí (WA 3, 364). Y es así que, aun después de perdonada la culpa, queda mucho de lo que el pecado nos ha hecho, a saber: debilidad de la memoria, ceguera del entendimiento, concupiscencia o desorden de la voluntad. De estas tres cosas, como de su fuente, se deriva todo pecado. Son residuos del pecado, que fue desde luego perdonado en el bautismo (WA 3, 453, 7ss; 215, 28). Así aun los bautizados necesitan constantemente de curación (WA 4, 211, 11).

La experiencia de que «pecamos, pues, siempre y somos siempre impuros» (WA 4, 364, 9s), la había hecho ya Lutero en su primera época conventual. La lección sobre los salmos está además llena de la idea de que el cristiano, como Cristo en la cruz, cuanto más profundamente abandonado está de Dios, tanto está más cerca de Dios (WA 3, 63); donde se da por perdido, se salva, y «si muere, es justificado» (Rom 6, 7; WA 4, 90). No importa, pues, deshacerse de la tentación, sino aceptarla en la fe en Dios, que «es el solo justo y justifica a todos en Cristo» (WA 4, 299, 21; 417, 26).

La lección sobre la carta a los Romanos de 1515-16

Las concepciones que expuso Lutero en los *Dictata super Psalterium* sobre juicio y justificación, fueron por él elaboradas con mayor claridad en las lecciones sobre la carta a los Romanos habidas de noviembre de 1515 a septiembre de 1516. Si ya de suyo se inclinaba Lutero al pensamiento y estilo paradójico, la lengua de esta carta paulina lo provocó francamente a un chocante pensar antitético. Las ideas fundamentales de la lección: el pecado permanente y la justicia extraña, las formula Lutero en el prólogo a los escolios somo sigue: «La suma de esta carta es destruir, extirpar y aniquilar toda sabiduría y justicia de la carne... por muy de corazón y sinceramente que se practique, e implantar, levantar y engrandecer el pecado» (WA 56, 157)... «Porque Dios no nos quiere salvar por propia justicia y sabiduría, sino por extraña, por una justicia que no viene de nosotros, ni de nosotros nace, sino que nos llega de otra parte; no brota de nuestra tierra, sino que baja del cielo. Hay, pues, que enseñar una justicia, que viene completamente de fuera y es justicia extraña. Por eso es menester comenzar por extirpar la propia justicia, agazapada en nosotros» (WA 56, 158).

Se trata de reconocer que somos pecadores, y en este sentido tenemos que «hacernos pecadores». Por este pecado, que Lutero experimenta como permanente y contra el que tiene que luchar de por vida el bautizado, no se entiende el pecado actual *(peccatum actuale), sino* el pecado radical *(peccatum radicale),* que antecede a todos los actos particulares desordenados: la concupiscencia. Su esencia íntima es la propia justicia, la propia complacencia y el propio interés. De nosotros mismos estamos torcidos y mal inclinados (WA 56, 258; 304). Este torcerse hacia uno mismo *(curvitas,* WA 56, 356), amenaza consumir y corromper nuestras mejores disposiciones y acciones, «No codiciarás», es decir, no referirás nada a ti mismo, ni buscarás nada para ti, sino que vivirás en todo para Dios, para Él obrarás y en Él pensarás» (WA 56, 356). Todo: conocimientos, virtudes y bienes, por bueno que en sí sea, queda pervertido por esta falsa referencia. «Síguese que si la fe no ilumina al hombre y la caridad no lo libera, no puede querer o

poseer u obrar bien alguno; sólo puede hacer mal, aun caso que haga bien» (WA 56, 355). Esta concupiscencia no es sólo para Lutero residuo del pecado, como lo era aún en la lección sobre los salmos (WA 3, 453), ni sólo incentivo para nuevo pecado *(fomes)*, sino pecado real. Lutero echa en cara a los teólogos escolásticos «soñar que se quite todo el pecado original lo mismo que el pecado actual, como si fueran cosas que en un momento pueden desaparecer, como desaparece la oscuridad con la luz» (WA 56, 273).

Sin duda se perdona la culpa; pero el pecado, como disposición fundamental desordenada del hombre, sólo se destierra en lento proceso por obra de la gracia. Lutero no sabía eso en las luchas de los años atrás: «Por eso luchaba consigo mismo, sin saber que el perdón es ciertamente real, pero no hay quite *(oblatio)* del pecado, a no ser en esperanza; es decir, que el pecado será quitado por el don de la gracia, la cual empieza a quitarlo, de forma que, en adelante, no es ya imputado a pecado» (WA 56, 274). El que acepta este su pecado y «libremente se reconoce para la condenación», ése «ha satisfecho a Dios y es justo». «Esto acontece por la fe, en que el hombre cautiva su inteligencia bajo la palabra de la cruz, se niega a sí mismo, renuncia a todas las cosas, muerto a sí mismo y a todo» (WA 56, 419, 12-16).

Este pecado permanente no impide una unión real del creyente con Cristo, ni excluye que se le conceda la justicia de Dios en el sentido de una justificación real. «Por su fe, que es la fe de Cristo, unido a su muerte de cruz y aceptando la condenación de su pecado por sentencia de Dios, queda transformado en lo más íntimo *y es justificado ante Dios»* [21]. *Formulaciones extremosas de* Lutero y su frecuente empleo de palabras como *imputare, reputare, non-imputatio* han conducido a la mala inteligencia de que no conoce una justificación del hombre en el sentido de una transformación interna y perdón real de los pecados. Justificación exterior no quiere decir que se quede sólo en lo exterior, sino que viene de fuera y es dada por Dios; no se alcanza por la virtud del hombre, sino únicamente por la fe en la palabra de Dios [22]. Es más, Lutero recalca que no se trata primeramente de la desaparición de los pecados particulares, sino de la destrucción del hombre viejo y

21. J LORTZ, *Luthers Romerbriefvorlesung:* TThZ 7-1 (1962) 247
22. *«per solam fidem, qua Dei verbo creditum»* (WA 56,172).

de la creación de otro nuevo. Según el hablar humano, se quitarían los pecados, mientras permanecería el hombre; en el apóstol es al revés: «El hombre es arrancado al pecado, mientras éste queda como un residuo... La gracia y justicia espiritual levanta al hombre mismo, lo transforma y aparta del pecado, aun cuando deje subsistir a éste (WA 56, 334)... Por eso, dice también Samuel (1 Sam 10, 6): "Serás otro varón", es decir, otro hombre. No dice: Tus pecados serán cambiados, sino: tú serás primero otro, y si te haces otro, también tus obras serán otras» (WA 56, 335). La justicia no resulta del obrar justo, como enseña Aristóteles, sino que precede (WA 56, 172). Como los actos ministeriales del sacerdote suponen la ordenación sacerdotal, así las obras de la fe suponen la justificación por la fe (WA 56, 248). Esta gracia de justificación no es un hábito, no es una cualidad que se adhiera al hombre, como la pintura a la pared (WA 56, 354), sino que es prendido por la virtud de Dios, por el Espíritu Santo, que adquiere poder sobre nosotros y dirige a Dios toda nuestra existencia en fe, esperanza y caridad. En cuanto nos dejamos prender actualmente por el Espíritu Santo, somos justos. El hombre queda libre del pecado (del *peccatum actuale* y *radicale*), al dejar obrar a Dios y estarse él quieto (WA 56, 277). Por razón de este actualismo y a fin de excluir toda disposición sobre la gracia por parte del hombre, independientemente del Espíritu Santo —así interpreta Lutero falsamente la escolástica—, rechaza Lutero, como Ockham, la gracia habitual. Ve a los cristianos en peligro de querer agradar a Dios «pasando por alto a Cristo», «como si en adelante no nececitaran ya a Cristo, una vez recibida la gracia justificante» (WA 56, 298).

Así, la vida de fe es una perpetua vuelta a empezar, un situarse siempre de nuevo ante Cristo. Pero es también un proceso continuo «una renovación día a día y en medida creciente del espíritu» (2 Cor 4, 16; WA 56, 443).

Lutero ve al justificado como un enfermo ante el médico, que le promete la salud y ya ha empezado a curarlo. Cristo, buen samaritano, «llevó al mesón al hombre medio muerto y comenzó a curarlo, una vez que le prometió plena salud para la vida eterna.» entretanto, le prohíbe todo lo que pudiera detener la curación. «¿Es por el mero hecho completamente justo? No, sino pecador a par

que justo *(simul peccator et iustus);* pecador en realidad; justo en virtud de la consideración y de la promesa cierta de Dios de que lo quiere redimir del pecado hasta que lo sane completamente; y así está completamente sano en esperanza *(in spe),* pero es pecador en realidad *(in re);* sin embargo, posee las primicias de la justicia, a fin de que busque más y más, con la conciencia siempre de ser injusto» (WA 56, 272; cf. 513).

Así pues, *iustus ex fide* no significa sólo que soy justo por razón de la fe, sino que la justicia es objeto de la fe, no es visible ni experimentable *(non in re).* Es más, tiene que permanecer oculta, no puede hacerse visible, como la gloria de Dios en Cristo (WA 56, 171). Pero está instalada en mí, y lentamente adquirirá señorío sobre mí. «Y es así que toda nuestra vida es tiempo en que se quiere la justicia, pero no se alcanza nunca del todo; esto se logra sólo en la vida venidera» (WA 56, 272).

Lutero distingue, pues, entre la justificación que es indivisible como la fe (WA 56, 249; 251) y la santificación, que es un proceso lento. Pero en esta lección no habla aún de la «doble justicia»; sí, empero, siguiendo a Rom 5, 15, de la gracia y el don. La gracia significa aquello por que Dios nos justifica, o más bien, aquello que se nos da, como en su origen, en Cristo; y don *(donum),* aquello que Cristo derrama en nosotros. «La palabra: "por la gracia de este solo hombre" ha de entenderse de la gracia personal de Cristo, correspondientemente al propio y personal pecado de Adán; el don, empero, es la justicia que nos es dada» (WA 56, 318). Lutero acentúa que gracia y don son «una sola y misma cosa», y no define más precisamente la relación entre ambos. Tampoco se aclara la relación entre la *gratia operans,* la «gracia primera» sola eficaz, y la *gratia cooperans,* que admite crecimiento y grados (WA 56, 379). Oscuro sobre todo queda el sujeto que es, a par, carne y espíritu, justo y pecador, que hace obras de la ley y de la fe, que se comporta pasivamente frente a la sola gracia que obra, y que, sin embargo, tiene que creer, esperar y amar y hasta cooperar con la gracia, crecer en ella y hacerse santo. Mientras Pablo admite junto a la carne y al espíritu el *nous,* el hombre interior, que puede ser carnal y espiritual, Lutero sólo conoce *caro et spiritus,* y todavía está tentado a identificarlos con el cuerpo y el espíritu del hombre. «El mismo hombre es a la vez espíritu y carne» (WA 56, 350). Lutero compara

esta unidad con la de las dos naturalezas en Cristo, y, como en ésta, se da también en aquélla la comunicación de propiedades *(communicatio idiomatum)*. «Mas como un solo y mismo hombre en su totalidad consta de carne y espíritu, de ahí es que Pablo atribuya al hombre entero ambas cosas, que se oponen entre sí y proceden de partes opuestas de su ser. Así se llega a la comunicación de propiedades, y un solo y mismo hombre es espiritual y carnal, justo y pecador, bueno y malo. Lo mismo que una sola y misma persona de Cristo es a la vez muerta y viva, a la vez paciente y bienaventurada, a la vez activa e inactiva, etc., por razón de la comunidad de propiedades, aunque a ninguna de las dos naturalezas le convenga lo que es propio de la otra, sino que se da entre ellas el más violento contraste» (WA 56, 343). Según esta comparación la persona humana debería ser sujeto de *caro et spiritus;* ella que, desde luego, cae en el mal, pero no es tan absolutamente mala, «que no quede aún algún resto que se vuelva al bien, como aparece claro en nuestra conciencia» (WA 56, 237).

Este hombre tiene que trabajar con el *donum*, o, por mejor decir, el hombre movido del espíritu, el *homo spiritualis*, debe resistir a la concupiscencia, a fin de que no domine el pecado que ha permanecido en nosotros, sino que el espíritu destruya al que antes nos dominara (WA 56, 314); el hombre debe soportarla, (WA 56, 346; 272) hasta que el espíritu la destierre. Así, por la concupiscencia, el hombre es pecador; mas como pide la justicia de Dios (WA 56, 269), es justo. Pero no lo es estáticamente, sino en un constante proceso de mejoramiento. «El que va a confesarse, no ha de pensar que va a dejar allí una carga, para poder vivir tranquilo. Tiene que saber que, al dejar la carga, entra en la milicia de Dios... El que no está dispuesto a seguir luchando ¿a qué pide ser absuelto y ser alistado en el ejército de Cristo?» (WA 56, 350).

Si Lutero deja mucho que desear en cuestión de precisión y cuidado teológico, tomó, sin embargo, enérgicamente en serio el carácter o estado caminante del hombre «y la problemática típicamente paulina del ser y el hacerse o llegar a ser, del haber y el aspirar, del indicativo y el imperativo» (O. Kuss). De aquí resulta sin dificultad el enlace con la primera tesis sobre las indulgencias, de que toda la vida del cristiano debe ser penitencia.

A continuación de la carta a los romanos, expuso Lutero en el invierno de 1516-17 (27-10 a 13-3) la carta a los Gálatas. Esta lección sólo se ha conservado en el manuscrito de un alumno. Lutero o Melanchthon elaboró en 1519 estos apuntes como *commentarius* para la imprenta (WA 2, 443-618; cf. WA 57, II, XVI). La carta a los Gálatas volvería aún a ocupar frecuentemente a Lutero. Era «su carta», a la que se había confiado. «Es mi Katharina v. Bora» (WA Tr 2, 69, n.º 146). Aquí hallaba Lutero confirmada su concepción de la justificación por la fe, sobre las obras de la ley y las obras de la fe, sobre la carne y el espíritu y sobre el pecado permanente. «La nueva y maravillosa definición de la justicia» dice: «La justicia es la fe en Cristo... Según una palabra de Jerónimo, el creyente no vive de la justicia, sino el justo de la fe, es decir, no vive porque es justo, sino que es justo porque cree» (WA 57, II, 69).

Por la fe nos hacemos «una cosa con Cristo». La fe es la justicia universal *(universalis iustitia)*. Así que todo pecado puede reducirse a incredulidad en Cristo. A la objeción de que en tal caso basta la fe y no es ya menester obrar el bien y evitar el mal, replica Lutero: De suyo basta la fe, pero nadie tiene fe tan grande que no pueda acrecerse. Así pues, las obras sirven para el acrecentamiento de la fe. Además, han de practicarse como servicio voluntario al Señor Cristo (WA 57, II, 70).

Según Gál 2, 17 se plantea la cuestión de cómo puede negar el Apóstol que también los creyentes en Cristo son hallados pecadores (Rom 6, 2-10s). «Todos los creyentes», dice la respuesta, «son justos por razón de Cristo en quien creen y al que, por la mortificación del hombre viejo, comienzan a conformarse. Por eso, por razón de la fe y la comenzada conformación, no se imputa lo que no está aún mortificado» (WA 57, II, 74). Así pues, la justificación está realmente instaurada en mí, pero no está aún acabada; es un proceso de conformación con Cristo. El pecado que permanece hasta el acabamiento del proceso, no se imputa, porque Dios mira, por así decir, al fin, que se anticipa ya en la fe.

La lección sobre la carta a los Hebreos

Esta última lección, sobre la carta a los Hebreos, sólo se ha conservado igualmente en copias. Lutero la pronunció desde el comienzo de 1517 al comienzo de 1518. Cae, pues, en el tiempo del pleito de las indulgencias y entra ya en los primeros meses de la lucha reformista. Pero no se nota mucho rastro de ello. La crítica contra la vida de la Iglesia no es mucho más llamativa que en las lecciones precedentes. En cambio, pasa a primer plano el interés humanístico y filológico de Lutero. La justificación es vista más cristológicamente aún. En la fe se nos da la comunión con Cristo. La fe es el lazo de unión entre el corazón y la palabra de Dios. Por la fe se casan en un espíritu (WA 57, III, 157), «el hombre se hace semejante a la palabra de Dios; pero la palabra es el Hijo de Dios; así resulta finalmente ser hijo de Dios todo el que cree en él (Jn 1, 12)» (WA 57, III, 151).

Lutero explica más despacio la idea de la muerte de Cristo como *sacramentum et exemplum*, que tocó ya en una observación marginal a Agustín *(De Trin.* IV, 3; WA 9, 18) y repitió luego a menudo, por ejemplo, en la lección sobre la carta a los romanos (WA 56, 321), y la pone en estrecha relación con la justificación. La pasión de Cristo es un signo divino *(sacramentum)* de la muerte y de la remisión de los pecados [23]. Antes de que Cristo pueda hacerse ejemplo, debe el hombre «creer por fe firme que Cristo sufrió y murió por él como signo divino *(quoad sacramentum)*. Yerran, pues, gravemente los que intentan borrar inmediatamente el pecado con obras y rigores de penitencia, y empiezan, por así decir, con el ejemplo, cuando debieran comenzar por el sacramento» (WA 57, III, 114). El hombre tiene que morir con Cristo por la fe, para que Cristo pueda vivir y obrar y hasta dominar en él. «Entonces las obras fluyen espontáneas hacia afuera de la fe» (57, III, 114). En la interpretación de Heb 10, 19 la muerte de Cristo y su entrada en la gloria del Padre es signo y sacramento [24] de la imitación de Cristo. La muerte de Cristo es signo *(sacramentum)* de la mortificación

---

23. «*Sacramentum passionis Christi est mors et remissio peccatorum*» (WA 57, III, 114).

24. «*significat et est sacramentum imitandi Christum*» (WA 57, III, 222).

de la concupiscencia [25] y hasta de su muerte, y su entrada en el cielo es signo *(sacramentum)* «de la nueva vida y del camino, por donde hemos ahora de buscar y amar lo celeste» (WA 57, III, 223).

Pero Cristo no es sólo ejemplo para nuestro paso por la tierra; no sólo nos guía y ayuda, sino que nos lleva. «Porque quien se apoya en la fe en él, es llevado sobre los hombros de Cristo» (WA III, 224). En la muerte de Cristo, se sirvió Dios del diablo para realizar su obra; pero la muerte se estrelló en la divinidad de Cristo. En el matar sucumbió el diablo y por la muerte sólo pudo crear la vida. «Así, por una obra extraña, lleva Dios a cabo su propia obra» (WA 57, III, 128).

Como Cristo, por su unión con la divinidad inmortal, venció en su morir a la muerte; así también el cristiano, por su unión con Cristo inmortal (que se da por la fe en él), vence al morir a la muerte [26]. Esta argumentación no puede entenderse a base de la doctrina anselmiana de la satisfacción; sino, de acuerdo con la doctrina patrística de la redención, sobre el fondo de Flp 2, 7ss. Cristo se despojó de su forma divina, es decir, «de la justicia... gloria, paz, alegría», y tomó «lo que es propio nuestro: el pecado, la locura, la perdición, la ignominia, la cruz, tristeza, etc.» (WA 57, III, 136), y así anuló todo eso desde dentro. Así pues, por haberse él conformado con nosotros, hombres perdidos, podemos nosotros configurarnos con él. Él tomó sobre sí nuestra injusticia y nos dio su justicia. «La justicia es la gracia misma, esto es: fe, esperanza y caridad, como se dice en el salmo 30 (31, 2): "En tu justicia líbrame"... Ahora bien, ésta es la justicia de la que escribe en Rom 1, 17 que viene de la fe, como dice el Apóstol: En el evangelio "se revela la justicia de Dios de fe en fe" (Rom 1, 17); esto se interpreta mal como la justicia de Dios, por la que Él mismo es justo. A no ser que se entienda en el sentido de que la fe de tal manera levanta el corazón del hombre y sacándolo de sí lo lleva a Dios, que del corazón y del hombre se hace "un solo espíritu" (1 Cor 6, 17) y así la justicia divina misma es la justicia del co-

25. *concupiscentiae,* según Hirsch-Ruckert 251; WA 57, III, 222 30 lee con los ms. *conscientiae.*

26. «Sicut enim Christus per unionem immortalis divinitatis moriendo mortem superavit, ita Christianus per unionem immortalis Christi (Quae fit per fidem in illum) etiam moriendo mortem superat. Ac sic deus diabolum per ipsummet diabolum destruit et alieno opere suum perficit» (WA 57, III, 129).

razón... como en Cristo, por la unión con la naturaleza divina, la humanidad se ha hecho una sola y misma persona» (WA 57, III, 187s).

Según esta interpretación, Cristo no me comunicaría su justicia sino que tendría lugar una permutación de sujeto; el hombre saldría de su propio centro personal y recibiría como sujeto la persona de Cristo, a la manera como en Cristo la naturaleza humana recibe la persona divina. Entonces, por comunicación de idiomas, las propiedades de Cristo son predicadas del hombre.

Nueva es en la lección sobre la carta a los Hebreos la discusión de la relación entre fe y sacramento y la exposición relativamente extensa de una doctrina sobre la cena. Como ya notó en la lección sobre la carta a los romanos (WA 56, 370), con las mismas palabras y con referencia al mismo pasaje de Bernardo de Claraval[27], recalca Lutero: «La fe en la remisión de los pecados no basta, si no crees con absoluta certeza que los pecados *te* han sido perdonados» (WA 57, III, 169). Esta promesa del perdón de los pecados se me hace en los sacramentos. «De ahí viene que nadie alcanza la gracia, porque reciba la absolución, o el bautismo, o la comunión, o la unción, sino porque cree alcanzarla así por la absolución, bautismo, comunión y unción» (WA 57, III, 169s).

La palabra de Agustín[28], citada también por Tomás de Aquino[29]: El sacramento obra en virtud de la palabra, y no porque es pronunciada, sino porque es creída, la cita también Lutero algo abreviada, y recalca la necesidad de la disposición del corazón, es decir, de la fe para la recepción fructuosa del sacramento; no basta no poner «óbice». «Ni aun hoy se bautiza a ningún niño, si no se responde en su lugar: "creo"» (WA 57, III, 170). «Los sacramentos de la gracia no aprovechan a nadie, sino que antes bien dañan a quien no se acerque con fe entera. No, la fe es ya la gracia justificante» (WA 57, III, 191).

---

27. *Sermo in festo Annuntiationis* I, PL 183, 383 La observación de Bizer de que «Lutero ataca ahora la idea de conciencia en Bernardo» (*Fides ex auditu* 80), es errónea Como en la lección sobre la carta a los Romanos, Lutero indica aquí, con Bernardo, que la certeza del perdón de nuestros pecados no la tenemos por nosotros mismos, sino que es un don del Espíritu Santo. El ensayo de Bizer de mostrar en la lección sobre la carta a los Hebreos un progreso de Lutero en la inteligencia de la justicia por la fe, resulta aquí, como en otras partes, una construcción.

28. *In Ev. Ioan. tract.* 80, PL 35, 1840.

29. S. th. III, p. 60 a. 6.

Así se hace particularmente apremiante para Lutero, como para la teología de la edad media tardía, la cuestión de por qué hay sacramentos, si ya la fe justifica. «La palabra y el sacramento exterior son comunes dignos e indignos, y no bastan si no gustamos también a Cristo que está escondido en ellos» (WA 57, III, 200). Cuando Lutero recalca que, «en el Nuevo Testamento, no justifica el sacramento, sino la fe en el sacramento» (WA 57, III, 206), no intenta negar el *opus operatum*, ni impugnar que el sacramento se verifique independientemente de la dignidad del ministro y del sujeto, sino acentuar que la mera recepción sacramental sin la recepción espiritual, es decir, sin la fe, no aprovecha nada; sí, en cambio, la mera recepción espiritual sin la sacramental, según la palabra de Agustín: «¿A qué preparas el vientre y los dientes? Cree y has comido» [30].

Recordar la pasión de Cristo no es tenerle compasión, cosa que pueden hacer también los gentiles, sino creer que Cristo derramó su sangre por mis pecados. «Y es así que comer y beber quiere decir estar inmersos e incorporados en Cristo por esa fe» (WA 57, III, 209). La eucaristía es para Lutero testamento, es decir, herencia de Cristo muriente. Ahí se me promete la remisión de mis pecados. El testamento se hizo válido por la muerte del testador. Esta muerte es el sacrificio de la nueva alianza, que se ofreció de una vez para siempre (WA 57, III, 172; 217). «Mas lo que nosotros ofrecemos diariamente no es tanto un sacrificio, cuanto la memoria de aquel sacrificio, como Él dijo: "Haced esto en memoria mía"» (WA 57, III, 217s).

Si prescindimos de la evolución en la lección sobre los salmos, que es difícil de fijar por razón de la posterior reelaboración, y si tenemos en cuenta la dependencia de Lutero respecto de su eventual modelo y de las ideas formadas bajo su inspiración [31], podemos decir que las lecciones exegéticas de 1513-18 están sostenidas por las mismas ideas fundamentales: la justificación por Jesucristo, que tomó nuestra flaqueza y nos da la justicia por la fe. Fe como comunión con Cristo, en que poco a poco vencemos al pecado permanente, proceso que sólo acabará con la muerte.

30. *In Ev. Ioan. tract* 25,12; PL 35,1602.
31. J. LORTZ, *Luthers Romerbriefvorlesung* 150,152.

Desde 1532, Lutero habla repetidamente en sus charlas de sobremesa y en sus lecciones de una idea y hasta de una experiencia íntima que le habría procurado una inteligencia completamente nueva del evangelio y, tras una angustia infernal, le habría abierto las puertas de la alegría del paraíso, de la vida y la salud eterna[32]. Se trata, en cuanto al fondo, de la inteligencia de la justicia de Dios. Hasta entonces había sentido terror siempre que leía «justicia de Dios» en el salmo 31 (30) 2, ó 71 (70) 2, o en Rom 1, 17. Esta palabra le hirió como un «rayo». Luego, gracias a una iluminación del Espíritu Santo, se le apareció claro que aquí no se habla de la justicia judicial, sino de la justicia con que Dios nos justifica con su gracia. Al que hasta entonces había aborrecido los salmos y la Escritura por razón de aquella angustia, «se le abrió la Escritura entera y el mismo cielo» (WA 43, 537).

Según la más temprana manifestación de Lutero, del año 1532, una charla de sobremesa que fue puesta por escrito casi con las mismas palabras por Cordatus, Kumer, Schlaginhaufen y Rorer, el hecho fue como sigue: «Estas palabras de "justo" y "justicia" producían sobre mi conciencia el efecto de un rayo. Al oírlas, me horrorizaba: Si Dios es justo, tiene que castigar. Pero, gracias sean dadas a Dios, cuando un día meditaba en esta torre y en mi cuarto de estudio sobre estas palabras: "El justo vive de la fe" (Rom 1, 17), y sobre "la justicia de Dios", pensé inmediatamente: Si hemos de vivir como justos de la fe y si la justicia de Dios ha de ser salvación de todo el que cree, ella no será merecimiento nuestro, sino misericordia de Dios. Así quedó mi espíritu levantado, pues la justicia de Dios consiste en que somos justificados y redimidos por Cristo. Y aquellas palabras se hicieron entonces para mí más amables. El Espíritu Santo me reveló en esta torre la sagrada Es-

32. Tr. 3,228, n.º 3232 a-c (= SCHEEL, n.º 235); *Enarr. Ps.* 51 (1532), WA 40, II, 331s (= SCHEEL, n.º 237); 444s (= SCHEEL, n.º 245), Tr 2,177, n.º 1681 (= SCHEEL, 238); Tr 4,72, n.º 4007 (= SCHEEL, n.º 404); Tr 5,26, n.º 5247 (= SCHEEL, n.º 449); *Enarr. in genes,* cap. 27-38 (1542); WA 43,537 (= SCHEEL, n.º 460); Tr 5,210, n.º 5518 (= SCHEEL, n.º 474); Tr 5,235, n.º 5553 (= SCHEEL, n.º 476); *Enarr. in genes.* cap. 42,18-20 (1543), WA 44,485 (= SCHEEL, n.º 490); Prólogo al primer tomo de los escritos latinos (1545); WA 54,179-187 (= SCHEEL, n.º 511).

critura (Tr 3, n.º 3232c). Como lugar de esta experiencia indica Lutero el lugar calentado *(hypocaustum)* en la torre del convento de Wittenberg, que le servía de cuarto de trabajo. Por eso se habla de la «experiencia de la torre».

Más discutido es el momento en que le fue dada a Lutero esa idea. Y ello condiciona también su contenido. Esta controversia se enciende en el último y más extenso relato de Lutero sobre su experiencia en el prólogo al primer tomo de sus obras latinas de 1545. En él quiere Lutero indicar al lector que en sus primeros escritos «se hallan aún muchas e importantes concesiones al papa», que él, Lutero, «mira ahora y condena como suma blasfemia y abominación» (WA 54, 179, 34ss). «Y es que había sido difícil desprenderse y salir de tales errores» (WA 54, 183, 21ss). Lutero quisiera, por decirlo así, pedir perdón al lector «protestante», y ponerle en la mano la llave teológica para la recta inteligencia. Tal es la justificación por la fe en Cristo y la justicia de Dios como *iustitia passiva.* Ambas cosas se le aparecieron claras sólo tras larga y seria lucha. Así lo muestra en dos excursos, que intercala en el relato de los acontecimientos externos con mirada retrospectiva al tiempo pasado (pluscuamperfecto) (WA 54, 183, 21-184, 3 y WA 54, 185, 12-186, 20).

El segundo excurso dice: «Entretanto (es decir, cuando corrió la disputa de Leipzig y la miltitziada), me había consagrado yo de nuevo aquel año (1519) a la exposición del salterio, por confiar que estaría más ejercitado después que había tratado en lecciones las cartas de san Pablo a los romanos, a los gálatas y la carta a los hebreos. Un deseo ciertamente maravilloso se había apoderado de mí *(captus fueram)* de entender a Pablo en la carta a los romanos. No lo había impedido hasta entonces falta alguna de seria voluntad, sino una sola palabra en el capítulo primero, a saber: "La justicia de Dios se revela en el evangelio". Y, en efecto, se había apoderado de mí un odio contra esa palabra de "justicia de Dios"; pues, según uso y costumbre de todos los teólogos, se me enseñó a entenderla filosóficamente como la justicia formal o activa, según la cual Dios es justo y castiga a los pecadores e injustos.

»Aunque, como monje, llevaba una vida intachable, me sentía ante Dios como pecador y con la conciencia inquieta, y no podía confiar tener propicio a Dios por mi satisfacción. Por eso, yo no

amaba al Dios justo, que castiga a los pecadores, antes bien lo aborrecía. Así ofendía yo a Dios, si no con oculta blasfemia, sí por lo menos con fuerte murmuración, y decía: No contento con que los miserables pecadores, que se pierden eternamente por razón del pecado original, estén oprimidos según la ley de la antigua alianza con calamidades de toda especie, Dios quiere también amontonar tormento sobre tormento con el mismo evangelio, al amenazarnos también en la buena nueva con su justicia y su ira. Así me enfurecía con conciencia rabiosa y trastornada, y me devanaba los sesos con aquel pasaje de Pablo, llevado del ardiente deseo de saber lo que Pablo quería decir.

»Hasta que, tras largas meditaciones de día y de noche, Dios se apiadó de mí y caí en la cuenta del nexo interno de los dos pasajes: "La justicia de Dios se revela en el evangelio", como está escrito: "El justo vive de la fe". Entonces comencé a entender la justicia de Dios como la justicia por la que el justo vive gracias al don de Dios, y vive por la fe; la justicia de Dios que se revela por el evangelio ha de entenderse en sentido pasivo y que Dios nos justifica, en su misericordia, por la fe, como está escrito: "el justo vive por la fe". Aquí me sentí francamente como si hubiera vuelto a nacer y hubiera entrado por las puertas abiertas del paraíso. Inmediatamente, la sagrada Escritura entera me mostró otra faz. Entonces repasé la sagrada Escritura, tal como la tenía en mi memoria, y hallé en otras expresiones el sentido congruente; así, la "obra de Dios" es aquello que Dios obra en nosotros; la "fuerza de Dios" aquello por que nos fortalece; la "sabiduría de Dios" es la sabiduría por que nos hace sabios; así hay que entender también la "virtud de Dios", la "salud de Dios", la "gloria de Dios".

»Cuan grande había sido antes el odio que me inspiraba la palabra: "justicia de Dios", era ahora el amor con que la exaltaba como la palabra más dulce. Así que este pasaje paulino vino a ser verdaderamente para mí una puerta del paraíso. Luego leí la obra de Agustín: *De spiritu et littera,* en que encontré contra mi esperanza que también él entiende parejamente la justicia de Dios como la justicia con que Dios nos reviste al justificarnos. Y aunque esto está aún dicho de forma incompleta y Agustín no lo explica todo con claridad sobre la imputación, me agradó sin embargo que aquí se enseña la justicia de Dios como la justicia por que somos

justificados. Mejor apercibido por estas ideas, comencé a explicar por segunda vez los salmos...» (WA 54, 185s).

Lutero fija cronológicamente su descubrimiento fundamental con la observación de que seguidamente leyó el *De spiritu et littera* de Agustín. Ahora bien, este escrito lo alegó ya copiosamente al comienzo de su lección sobre la carta a los romanos (WA 56, 157; 172; 173; 191; 200; 202), para documentar su concepción de la *iustitia dei passiva* en el contexto de Rom 1, 17 [33]. Con ello tendríamos que poner en el tiempo de la primera lección sobre los salmos, a más tardar, antes de pascua de 1515, el descubrimiento reformista de tanta transcendencia para Lutero.

Contra ello está que Lutero mismo parece indicar como momento los días antes de comenzar la segunda lección sobre los salmos, es decir, otoño de 1518 [34]. Su narración está enmarcada por la doble alusión a la segunda lección sobre los salmos. Pero esto no quiere decir que los procesos narrados no pudieran situarse considerablemente antes; es más, el doble pluscuamperfecto *(redieram, captus fueram)* incluso lo sugiere. Lutero quiere mostrar que, por sus lecciones sobre las cartas de san Pablo, está mejor apercibido para la lección sobre los salmos. Aquí retrocede en la exposición de su descubrimiento más allá del comienzo de la lección sobre los salmos. Ciertamente no quiere decir que leyó un año entero sobre esta carta sin entender rectamente Rom 1, 17. De hecho también allí interpreta la justicia de que se habla en Rom 1, 17 como la

---

33 Escolio a Rom 1,17 «Una vez más no puede aquí entenderse por justicia de Dios la justicia por que es justo Él mismo, sino aquella por que nos hace Él justos Esto sucede por la fe en el evangelio Por eso decía san Agustín en el cap. 11 de su libro «Sobre el espíritu y la letra» «La justicia se llama justicia de Dios, porque al comunicarlos justifica al hombre. .» (WA 56,172) Cf WA Br 1,70 Bizer, que quiere poner en 1518-19 la nueva inteligencia en Lutero de la *iustitia Dei,* echa mano de la tesis de que, en la lectura del *de spiritu et littera* aludida en la retrospección de 1545, no se trata de la primera lectura, sino de otra repetida (p 10). Pero ¿cómo alega ya Lutero en la lección sobre la carta a los romanos lo que sólo hubo de hallar en la supuesta lectura segunda? También de la carta a Spalatin de 19-10-1516 resulta que ya entonces se había dado cuenta Lutero de la importancia del *de spiritu et littera* de Agustín para la recta inteligencia de la justicia (WA Br 1,10,9s). Cf B. LOHSE, *Die Bedeutung Augustins fur den jungen Luther* KuD 11 (1965) 116 135.

34 Esta fecha admiten, entre otros, H GRISAR *(Luther* I, *307)* y P J Reiter *(Martin Luthers Umwelt, Charakter und Psychose* II, 316). A GYLLENKROK *(Rechtfertigung und Heiligung* 65ss) ve iniciarse el giro reformista en la lección sobre la carta a los Hebreos (1517 18) E BIZER *(Fides ex auditu 7* y 168) pone la «experiencia» en primavera o verano de 1518 y según K ALAND *(Der Weg zur Reformation* 110) «la aparicion de la claridad liberadora se realiza en febrero-marzo de 1518».

justicia por que Dios nos hace justos *per solam fidem, qua Dei verbo creditur* (WA 56, 172). En una carta de 8 de abril de 1516 al agustino Georg Spenlein explica su doctrina acerca de la «justicia de Dios que se nos da en Cristo riquísima y gratuitamente» (WA Br 1, 35, 19), aludiendo a que también él, en este punto, había caído en error [35]. Según esto, se le habría concedido entretanto un nuevo conocimiento fundamental. Si Lutero indicara el año 1518-19, tendría que haberse equivocado en la fecha, cosa que admiten también algunos estudiosos [36]. Otros dan por fecha exacta 1518, pero tienen luego que dar otro contenido a la experiencia reformista, por ejemplo, H. Grisar [37] el descubrimiento de la certeza de la gracia. Pero nada de eso hay en el texto. Nada tampoco de que Lutero «descubriera la palabra como medio de gracia», en que Bizer [38] ve el contenido del descubrimiento. Sin embargo, en experiencia tan decisiva se yerra más bien en la fecha que en el contenido. Pero, como hemos dicho, la mirada retrospectiva de 1545 no nos fuerza a admitir el año 1518.

¿Hemos de pensar en una experiencia íntima que brilla de pronto como un relámpago? Las charlas de sobremesa producen esa impresión; la retrospección, en cambio, de 1545 presenta la nueva idea más bien como fruto de largo, tenaz y callado esfuerzo por averiguar el sentido de la sagrada Escritura. Lutero invita al lector expresamente a que tenga en cuenta que él, como dice Agustín, fue uno de aquellos que tratan de adelantar escribiendo y enseñando, y no uno de aquellos que, de un golpe, lo son todo, «...para ago-

---

35. *«Fuisti tu apud nos in hac opinione, imo errore; fui et ego»* (WA Br 1,35,22) Según K. Aland *(Der Weg zur Reformation* 13), «se cae fácilmente en peligro de interpretar falsamente la carta, y también en la idea de que Lutero anuncia aquí un nuevo descubrimiento teológico, tal vez incluso el de Rom 1,17. Pero que en realidad se trate de otra posición teológica que la descrita en la *praefatio,* resulta de las restantes explicaciones de la carta misma...» Pero de ello no se nos ha dado la prueba.

36. J. Ficker, *Luthers Vorlesung über den Römerbrief,* Leipzig [4]1930, lxxii; F. Loofs, *Leitfaden zum Sutdium der Dogmengeschichte,* Halle [4]1906, 688; O. Scheel, *Martin Luther* ii, 664 supone un *«Gedachtnisirrtum».* K. Holl, *Luther* 195, llama a la afirmación de Lutero de que su inteligencia de la *Iustitia Dei* no la logró hasta 1519 «una afirmación que pugna con hechos patentes...» A. Peters *(Luthers Turmerlebnis:* Neue ZSTh 3 [1961] 203-236) distingue entre la primera aparición de la nueva intuición exegética que se hallará en los *Dictata super Psalterium,* y el punto en que «Lutero logró definitivamente orientar hacia la solución desde este nuevo punto de partida las cuestiones exegéticas y dogmáticas irresueltas» (211). Esto no habría sucedido hasta 1518.

37. Luther I 316ss; *Martin Luthers Leben und Werk* 94-99.

38. *Fides ex auditu* 7.

tar a la primera mirada todo el espíritu de la sagrada Escritura» (WA 54, 186). Consiguientemente, quiere «haber comenzado a entender». En otro lugar dice de sí mismo: «Yo no he aprendido de una vez mi teología, sino que he tenido que cavar cada vez más hondo» (WA Tr 1, 146, n.º 352).

Seguramente no debemos buscar en las lecciones una decantación inmediata de una «experiencia de la torre»; pero podemos preguntarnos cuándo aprovecha Lutero por vez primera en su exégesis su nueva idea, tan decisiva y hasta revolucionaria para entenderse a sí mismo y para la interpretación general de la sagrada Escritura. La respuesta debe ser: en los *Dictata super Psalterium*, en la primera lección sobre los salmos. Pero deben descartarse por de pronto como fruto de posterior elaboración para la imprenta los escolios a los salmos 1 y 4.

En la explicación del salmo 30 (31) 2 en que había que comentar por vez primera la aborrecida palabra: *In iustitia tua libera me*, no ocurre aún la nueva inteligencia de la justicia de Dios. Pero tampoco hallamos rastro de aquel «tronido» (Tr 4, 72, n.º 4002), de que habría sido herido Lutero al leer este versículo. En la explicación de Sal 71 (72) 2, que acomete por dos veces (WA 3, 464, 1-467, 4; 461, 20-463, 37), define la *iustitia dei* con referencia a Rom 1, 17 inequívocamente como *fides Christi* (WA 463, 1; 466, 26). «Si se quiere entender sabiamente al Apóstol y las restantes escrituras», añade Lutero a su explicación de Sal 71, 2 como regla hermenéutica general, «hay que exponer tropológicamente estas ideas: verdad, sabiduría, virtud, salud, justicia; es decir, como aquello por que Dios nos hace fuertes, salvos, justos, sabios, etc. Así los caminos de Dios son las obras de Dios. Según el sentido literal, todo esto es Cristo; según el sentido moral, es la fe en Cristo»[39]. El salmo 71 lo comentó Lutero en otoño de 1514. Entonces, pues, habría hecho uso de su descubrimiento de que la *iustitia dei* no es la justicia judicial sino la que Dios nos da por la fe, no la *iustitia activa*, sino la *iustitia passiva*[40].

---

39. WA 3,458. Según la tradición manuscrita, este pasaje está aquí mal ordenado. Cf. H. Bornkamm, *Zur Frage der Iustitia* 22, n. 10.

40. Este concepto empleado en la restrospección de 1545 no se halla en Lutero hasta 1525 en *De servo arbitrio* (WA 18,768s). Según E. Hirsch *(Lutherstudien*, t. 2, Gütersloh 1954, 18) no adquiere firmeza «terminológica» hasta 1531 en el comentario al Génesis (WA 44,485-487).

En cambio, apenas si se percibe rastro de un descubrimiento liberador, de una «entrada en el paraíso», después de torturantes angustias, que precediera inmediatamente. Cierto que posteriormente habla Lutero de una «maravillosa y nueva definición de la justicia» (WA 57, II, 69) o de que el Señor hace maravillas en sus santos. Pero ¿qué decir de su afirmación de que hasta entonces todos los doctores interpretaron Rom 1, 17 en el sentido de la justicia punitiva de Dios? [41]. H. Denifle rebatió esa afirmación por un estudio de unos sesenta comentarios a la carta a los romanos [42]. Sin embargo, habría que traer también a colación la teología sistemática, es decir, los comentarios a las *Sentencias* y sobre todo la piedad del tiempo. Puede darse en efecto que una verdad esté en los libros, sin que adquiera peso y entre en la realización práctica. El mismo Lutero alude una vez en los *Dictata super Psalterium* a esta diferencia, notando que la doctrina de san Pablo, «el profundísimo teólogo», sobre la justicia que no es nuestra, sino gracia de Dios, «no era teóricamente del todo desconocida de los teólogos contemporáneos, pero sí prácticamente» (WA 3, 21). Pero este reproche le toca a Lutero mismo. Las oraciones del misal le ponían una y mil veces en la boca palabras como: «Los que no confiamos en nuestra justicia» (misa *Iustus ut palma);* puesto que no confiamos en ninguna de nuestras obras» (misa de sexagésima); «que no confiamos en nuestra virtud». Pero, evidentemente, Lutero no meditó el contenido de esas oraciones. En todo caso, el descubrimiento de Lutero sobre la *iustitia Dei* es fundamentalmente católico. Es, pues, verdad que, «en su ímpetu reformista, derribó un catolicismo que no era plenamente católico» [43]. Lutero superó posiciones como insuficientemente religiosas y en desacuerdo con el evangelio, que le habían llegado de la praxis de la edad media tardía y de la teología occamista. Ahora bien, ésta no es simplemente la escolástica, ni puede siquiera identificarse sin más con la doctrina de Guillermo de Ockham. El *Venerabilis Inceptor* recalcó ciertamente con fuerza, a par de la soberanía divina, la libertad humana; pero con no menos

41. *Enarr. in genes.* cap. 27,38: «*Sic omnes Doctores hunc locum interpraetati fuerant, excepto Augustino*» (WA 43,537); cf. prólogo de 1545: WA 54,185.

42. H. Denifle, *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei (Rom 1,17) und Justificatio,* Maguncia 1905.

43. J. Lortz, *Reformation als religiöses Anliegen heute* 136s; idem, *Reformation in Dtl.* I, 176.

claridad puso de relieve que todo pende de la *acceptatio divina*, y no hay obra buena natural o sobrenatural del hombre que pueda atar a Dios y restringir la libre elección de su gracia. Esta fuerte tensión, subida hasta la paradoja, entre la libertad humana y el arbitrio divino, no pudieron ya sostenerla sus discípulos. Éstos, por ej., Gabriel Biel, que influyó inmediatamente en Lutero, aderezaron las tesis de Ockham en sentido moral, y la proposición, por ej.: *Facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam*, que no se encuentra en el franciscano, la entendieron en el sentido de que el hombre puede y debe por sí mismo disponerse para la gracia [44], y como si hubiera una simultaneidad y hasta causalidad entre esta disposición operada por esfuerzo del hombre y la infusión de la gracia, en cuanto que Dios, por razón de su propia ordenación, concede necesariamente el hábito sobrenatural a quienquiera, *ex puris naturalibus*, lo ame sobre todas las cosas [45]. En cambio, según doctrina católica, según Tomás de Aquino [46] lo mismo que Agustín, toda disposición, es decir, todo acto dirigido a Dios, que es por éste respondido con la gracia santificante, es ya obra de la gracia preveniente, don de Aquel que obra el querer y llevar a cabo (Flp 2, 13).

Una polémica expresa y oficial de Lutero con la teología occamista representa la *Disputatio contra scholasticam theologiam* (WA 1, 224-228) de 4 de septiembre 1517. Lutero dio gran importancia a esta «disputación» y, a diferencia de las tesis sobre las indulgencias de 31 de octubre, hubiera deseado que se difundiese ampliamente [47].

En las tesis particulares se nombran los adversarios, que son: Scotus, Ockham, Pierre d'Ailly y Gabriel Biel. Éste es el adversario capital, se lo alega con más frecuencia y se lo ataca aun allí donde nominalmente se cita a los otros. El material está tomado del *Collectorium*, comentario de Biel a las Sentencias.

Lutero impugna primeramente que se intenten soslayar las tesis

---

44. E. ISERLOH, *Gnade und Eucharistie* 129s.

45. G. BIEL, III *Sent*, q. un. a. 3 dub 2 (Q): «Quia secundum legem ordinatam cuilibet facienti quod in se est et per hoc sufficienter dispositio ad gratiae susceptionem Deus infundit gratiam...» Cf. L. GRANE, *Contra Gabrielem* 242-261.

46. S. th. I-II q. 112 a. 2 «Cualquier disposición que pueda haber en el hombre, procede de la ayuda de Dios que mueve al alma hacia el bien». Cf. S. th. I-II p. 109 a. 6 ad 2.

47. WA Br 1,103, 106s Cf. para lo que sigue L. GRANE, *Contra Gabrielem*.

de Agustín sobre la maldad del hombre. Sin la gracia de Dios, el hombre sólo puede querer y hacer mal (1-4). No tiene libertad para dirigirse en ambas direcciones (5), sino que, sin la gracia, escoge necesariamente el acto torcido (6), y es ficción suponer que, por sus propias fuerzas, pueda el hombre amar a Dios sobre todas las cosas (18). El *amor amicitiae* es obra de la gracia preveniente (20). Así la iniciativa está en Dios, y su elección y predestinación es la única disposición para la gracia (19). Es falso decir que el hombre quite los obstáculos, cosa que estaría en su mano (33). Dejado a sí mismo, no tiene ni recto entendimiento ni buena voluntad (34).

No hay moralidad natural. Las obras exteriormente buenas son pecados por razón de nuestro orgullo o por nuestro humor quejumbroso (37-38). No podemos, por tanto, hacernos justos por obras justas, sino que tenemos que serlo para poder ejecutar obras justas. En el contexto de este ataque a la filosofía moral, arremete Lutero en general contra Aristóteles y la aplicación de la lógica y la metafísica a la teología (43-53).

Luego acentúa que la gracia no es algo en el hombre, sino que determina su existencia entera. Es siempre eficaz y no puede separársela de la caridad o amor de Dios, así como éste no está nunca sin la gracia (54-56), y Dios no puede recibir al hombre sin la gracia justificante (57). Ya en la lección sobre la carta a los romanos, la doctrina bielana de que el hombre puede por sus propias fuerzas amar a Dios sobre todas las cosas y cumplir la ley *secundum substantiam facti* (de hecho), aunque no *ad intentionem praecipientis* (según la intención del legislador), había hecho exclamar a Lutero: «Oh, necios, oh cerdos teólogos» (WA 56, 274). También en la *Disputatio* radica aquí la censura capital contra la teología de escuela. Como no puede separarse caridad y gracia, así tampoco cumplimiento de la ley y gracia. Tener gracia no es nueva exigencia más allá del seguimiento de la ley posible por las fuerzas naturales, sino que sólo la gracia posibilita el cumplimiento de la ley (58-60). Cumplir la ley quiere decir vencer el odio y la concupiscencia que animan la acción exterior, y la voluntad que se rebela contra la ley (64-73). Esto sólo lo puede la gracia o, mejor, «el niño que nos ha nacido» (74). Sólo la caridad que por el Espíritu Santo se ha derramado en nuestro corazón, puede reconciliar con la ley a la voluntad que aborrece la ley (85-90). Por remate, ataca

una vez más Lutero la idea occamista de amor de Dios. La gracia no facilita el acto de caridad, sino que lo hace en absoluto pōsible. No podemos amar con el mismo acto a Dios por razón de sí mismo y a las criaturas por amor de Dios (94), es decir, que el amor a Dios y a las criaturas son inconciliables (95). Amar a Dios sobre todas las cosas quiere decir aborrecerse a sí mismo, y no saber nada fuera de Dios (96).

Lutero impugna aquí una concepción que mira al hombre, por decirlo así, en una zona neutral, en que no es solicitado por Dios ni se enfrenta con él por la fe o por la obstinación, es decir, en que la cólera o la misericordia de Dios no es el poder que determinan en su fondo último al hombre. En esta disputación se ve claro que la teología escolástica impugnada por Lutero, es el occamismo de cuño bielano. Al realzar la gracia preveniente, al rechazar la sentencia de que sin la gracia de la justificación es posible recibir la gracia, y al enseñar que la gracia no se añade como condición al obrar bueno ya por naturaleza, sino que informa en lo más íntimo el obrar del hombre y lo ordena a Dios, Lutero ataca lo que atacaría también el tomismo y sobre todo el agustinismo. Pero Lutero sigue, a par, adherido al occamismo. Por eso no logra, por ejemplo, mostrar la mutua ordenación del amor al prójimo y del amor a Dios, y ver la creación como imagen del ser divino.

III. El pleito de las indulgencias

BIBLIOGRAFÍA: LThK[2] I (1957) 46-54; N. PAULUS, *Geschichte des Ablasses im Mittelaltér vom Ursprung bis zur Mitte des 14. Jh.,* 3 t., Paderborn 1922-23; B. POSCHMANN, *Der Ablass im Lichte der Bussgeschichte,* Bonn 1948; B. POSCHMANN, *Busse und Letzte Ölung: Handbuch der Dogmengeschichte* IV, 3, Friburgo de Brisgovia 1951, 112-123.

Disputa sobre las indulgencias: W. KÖHLER, *Dokumente zum Ablasstreit von 1517,* Tubinga [2]1934; E. GOLLER, *Der Ausbruch der Reformation und die spatmittelalterliche Ablasspraxis,* Friburgo de Brisgovia 1917; A. SCHULTE, *Die Fugger in Rom 1495-1523,* 2 t., Leipzig 1904; G V. PÖLNITZ, JAKOB FUGGER, 2 t., Tubinga 1949-51; N. PAULUS, *Johannes Tetzel, der Ablassprediger,* Mainz 1899; H. VOLZ, *Martin Luthers Thesenanschlag und dessen Vorgeschichte,* Weimar 1959, bibl.; E. ISERLOH, *Luthers Thesenanschlag. Tatsache oder Legende?,* Wiesbaden 1962; idem, *Luther zwischen Reform und Reformation,*

Munster 1966; K. ALAND, *Martin Luthers 95 Thesen*, Hamburgo 1965; K. HONSELMANN, *Urfassung und Drucke der Ablassthesen M. Luthers und ihre Veroffentlichung*, Paderborn 1966; F. LAU, *Die gegenwärtige Diskussion um Luthers Thesenanschlag:* LuJ 34 (1967) 11-59; H. BORNKAMM, *Thesen und Thesenanschlag Luthers*, Berlín 1967.

Historia de las indulgencias y su práctica

La indulgencia es una remisión o perdón de las penas temporales del pecado concedido por la Iglesia y eficaz ante Dios. Desde el siglo XI es práctica eclesiástica, que se anticipó por cierto a la fundamentación teológica. Varios factores contribuyeron a su nacimiento. Primeramente, a diferencia de la práctica penitencial de la Iglesia antigua, la penitencia privada de la primera edad media trajo la unión temporal de confesión y absolución, por la que se situó la penitencia subjetiva detrás de la reconciliación y se hizo más clara la distinción entre culpa y pena del pecado. En segundo lugar en las redenciones y conmutaciones, es decir, en la acomodación de las penitencias a las circunstancias y posibilidades de los penitentes, se vio claro que cabían diversos modos de sustituir la penitencia y que la Iglesia podía disponer sobre ello. Ya tempranamente había apoyado la Iglesia el deseo de penitencia del individuo fuera del sacramento por medio de la intercesión de los mártires (confesores) y la oración litúrgica oficial. Esta ayuda recibió una forma más oficial en las «absoluciones» de la primera edad media. Éstas eran oraciones o bendiciones de la Iglesia que iban en parte unidas con la invitación a una prestación (construcción de una iglesia, participación en una guerra contra infieles, etc.). Estas intercesiones, como dichas por el representante del poder de las llaves, eran tenidas por especialmente eficaces delante de Dios.

Si en la redención se trataba primariamente de la pena canónica, la absolución miraba al castigo o pena ante Dios. La indulgencia juntaba una y otra cosa. Pero se distinguía de la redención en que la obra de penitencia prestada en ésta como sustitución, tenía que ser equivalente, y de la absolución en que ésta no era un acto judicial. La indulgencia como acto jurisdiccional se refiere a la remisión de la penitencia eclesiástica. Esa remisión, sin embargo, va unida con la oración que pide el perdón ante Dios de la

pena del pecado, una oración que, por su carácter oficial, puede estar particularmente cierta de ser oída. La transición de una redención suavemente manejada a la indulgencia no era naturalmente claro. Sin embargo, se sentía tan claramente la facilidad o aligeramiento que se daba en la indulgencia que, hasta el siglo XIII, fue vista como una suavización para imperfectos que los cristianos serios no debieran solicitar.

La fundamentación teológica de la indulgencia fue a la zaga de la praxis. El canonista Huguccio († 1210) fue el primero que entendió la indulgencia como un acto jurisdiccional respecto de las penas por el pecado ante Dios. ¿Dónde encontraba sustitución la penitencia dispensada o «indulgenciada»? Desde Hugo de San Caro en 1230 se respondió a la cuestión con la doctrina sobre el *thesaurus ecclesiae,* sobre el que la Iglesia tiene derecho a disponer. Cuanto más derivó su eficacia del tesoro de la Iglesia, tanto más fue pasando la indulgencia a cosa reservada al papa, único que tiene poder sobre ese tesoro, y por el mismo caso perdió la obra de penitencia su importancia para medir la extensión del perdón de la pena. Si por añadidura se miraban las penas por el pecado como meras penas vindicativas, que como tales no significaban nada para la purificación del hombre, surgía el nuevo peligro de no tener en cuenta la receptividad del hombre para la remisión de pena que se le concedía, y dar de mano a la responsabilidad pastoral por su espíritu interior de penitencia. Así la baja edad media trajo consigo una acumulación de indulgencias por obras cada vez menores y una explotación fiscal de las mismas. A esto ofreció sobre todo ocasión la indulgencia por los difuntos. Ya desde el siglo XIII enseñaron teólogos y canonistas la aplicabilidad de las indulgencias a los difuntos [1], y los predicadores anunciaron por su cuenta tales indulgencias [2]. Concesiones papales auténticas de indulgencias sólo las conocemos desde mediados del siglo XV, por ejemplo, de Calixto III, en 1457, una indulgencia de cruzada contra los moros, y de Sixto IV, en 1476, otra para la iglesia de san Pedro de Saintes [3]. A las indulgencias por los difuntos se les atribuyó un efecto *per modum suffragii.* Pero ello no impidió a muchos teólogos, particu-

1. Por ejemplo, santo TOMÁS *IV Sent* d 45 q 2 a 2 so 2
2. N. PAULUS, *Geschichte des Ablasses* II, 167ss.
3. Ibid. III, 380ss.

larmente a predicadores de indulgencias, atribuirles un efecto infalible y enseñar que se podía lucrar incluso en estado de pecado mortal; es decir, que sólo se requería dar el dinero prescrito [4]. El comisario de la indulgencia Raimundo Peraudi declaraba sobre la bula de Sixto IV: «Modus per modum suffragii non derogat modo auctoritatis» [5]. Todavía Eck afirma en el *Obeliscus* 12, contra la tesis 25 de Lutero: «...illa (particula per modum suffragii) non diminuat (ut vult positor) sed potius addat...» (WA 1, 296). Estas ideas, no obstante la oposición de algunos teólogos, por ejemplo, Cayetano, eran predominantes hacia 1500. Los predicadores de indulgencias las llevaban, convenientemente exageradas, a los púlpitos. Así se explica que, ya en 1482, se anunciara una proposición que, en su fondo, se recubre con el famoso verso burlesco: «Tan pronto como el dinero en la caja canta, del purgatorio el alma salta» [6].

La pingüe explotación de las indulgencias por parte de la curia, condujo a prácticas semejantes por parte de los señores temporales, que querían entrar directamente en el reparto y, de lo contrario, prohibían la predicación de las indulgencias. Cuando, en 1508, el rey Segismundo de Polonia no quiso permitir la indulgencia para la iglesia de san Pedro, Julio II le dejó los tercios del dinero para la defensa del país [7]. Hasta el duque Jorge de Sajonia, posteriormente enemigo tan resuelto de Lutero, no quiso, por motivos financieros, *kein gnad zulassen* (conceder gracia), es decir, prohibió la predicación de las indulgencias en su territorio. Esta «soberanía sobre las indulgencias» de los señores temporales, fue puesta en la picota por Tomás Murner en su *Narrenbeschwörung* (1512), en vísperas de la reforma: «Wil der Bapst ein Ablass geben, So nympt der herr syn teil do neben; Wolt man im syn teil nit lon So miest der aplass blyben ston.» («Si el papa quiere dar una indulgencia, el señor entra a la parte; si no se le da su parte, la indulgencia se queda quieta») [8].

---

4. Por ejemplo, Raimundo Peraudi; cf. N. Paulus, *Geschichte des Ablasses* III, 386.
5. ZKG 24 (1903) 225 n.o 1; WA 1, 582; cf N. Paulus, *Geschichte des Ablasses* III, 384-386.
6. N. Paulus, *Geschichte des Ablasses* III, 386.
7. J. Hashagen, *Staat und Kirche vor der Reformation*, Essen 1931, 174.
8. Th. Murner, *Deutsche Schriften* II, ed. dirigida por M. Spanier, Berlín 1926, 249.

El asunto de las indulgencias de Alberto de Maguncia y las 95 tesis de Lutero

El papa Julio II (1503-13) puso el 18 de abril de 1506 la primera piedra para la reconstrucción de la iglesia de san Pedro y, como de costumbre, proclamó, en 1507, para esta obra gigantesca una indulgencia plenaria, que fue renovada por León X (1513-1521). Dado el múltiple descontento por la explotación financiera de parte de la curia, y la decisión de los señores temporales de no autorizar la predicación de las indulgencias sino a condición de entrar a la parte financieramente o que se cediera en beneficio de las iglesias nacionales, la proclamación de la indulgencia no aseguraba por sí su predicación.

En las tierras pertenecientes a los arzobispos de Maguncia y Magdeburgo, al obispo de Halberstadt y al margrave de Magdeburgo se ofrecía para ello una ocasión particular. Alberto de Brandenburgo fue hecho, en 1513, a sus 23 años, arzobispo de Magdeburgo y administrador de Halberstadt. Ya el año inmediato, el capítulo de Maguncia presentó al desenfadado príncipe también por arzobispo y príncipe elector de Maguncia, pues Alberto había dado a entender vagamente que pagaría los servicios y dineros del palio que diez años más tarde vencían por tercera vez. La suma alcanzaba 14 000 ducados[9]. Había además que pagar una tarifa de dispensas de 10 000 ducados, pues Alberto quería conservar, a par del poderoso arzobispado de Maguncia, sus actuales obispados de Magdeburgo y Halberstadt, que constituía una acumulación ilegítima de prebendas con cura de almas. El arzobispo tomó prestados a la banca de los Fúcar (Fugger) la cantidad de 29 000 florines de oro renanos, y la curia misma indicó la manera cómo saldar aquella deuda. El arzobispo tenía que aceptar durante ocho años la predicación de la indulgencia a favor de la iglesia de san Pedro de la que podría quedarse con la mitad del producto. Incluyendo el tributo de 2.143 ducados que se había reservado el emperador, Alberto tenía, pues, que arbitrar 26 143 ducados. La indulgencia, por ende, si había de lograr su finalidad, tenía que

---

9. A. SCHULTE, *Die Fugger in Rom 1495-1593* I, 93-141; G. v. PÖLNITZ, *Jakob Fugger* I, 307-311; II, 324-327.

producir la suma de 52 286 ducados[10]. Los representantes de los Fúcar acompañaban a los predicadores de las indulgencias para encajar sobre el terreno su parte. De este modo, la indulgencia que, el 31 de marzo de 1515, fue concedida por León X por la bula *Sacrosanctis salvatoris et redemptoris* se convirtió «en mercancía de un negocio en gran escala» (Lortz). Es ocioso afirmar o negar que aquí hubiera formalmente simonía. «El conjunto fue», como hemos de confesar avergonzados, «un escándalo consumado» (Meissinger).

Como comisario papal para esta indulgencia, publicó el arzobispo Alberto para sus subcomisarios y predicadores una extensa instrucción, la *Instructio summaria*[11]. No obstante algunas oscuridades, la doctrina sobre las indulgencias expuesta en ella es correcta; pero, prácticamente, a fuerza de fórmulas y superlativos piadosos, da la impresión de anunciarlas a gritos de mercado, a fin de venderlas al más alto precio posible. No se promete el perdón de pecados futuros, como afirmó más tarde Lutero (WA Tr 5, n.° 6431); pero sí que puede uno comprar una carta de confesión, por la que, en cualquier momento de la vida posterior, pueden confesarse a cualquier sacerdote pecados reservados al papa. El predicador de la indulgencia debe advertir expresamente no ser menester confesarse en el momento de la compra de semejante carta de confesión, que procura, entre otras cosas, parte, ahora y para siempre, en los bienes espirituales de la Iglesia militante[12]. Puédese por el mismo caso ganar una indulgencia plenaria por los difuntos, sin contrición ni confesión, sin más que soltar el dinero[13]. Esta indulgencia se presenta precisamente como *efficacissime* y *certissime*, con lo que se favorece la predicación en el sentido del verso burlesco citado anteriormente. Los creyentes son inducidos a dilatar la penitencia, y se acrece la impresión de que se trata de dinero y no de salud alguna de las almas.

El 22 de enero de 1517 fue nombrado como uno de los dos subcomisarios para la predicación de la indulgencia en la provincia

---

10 A. Schulte, l. c. i, 140.

11. Texto: W. Kohler, *Dokumente* 104-124.

12 *Declaramus etiam, quod pro dictis duabus gratiis principalibus consequendis non est opus confiteri seu ecclesias aut altaria visitare, sed dumtaxat confessionale redimere* (W. Kohler, *Dokumente* 116).

13. *Nec opus est, quod contribuentes pro animabus in capsam sint corde contriti et ore confessi* (ibid. 116).

eclesiástica de Magdeburgo el dominico de Leipzig, Juan Tetzel (aprox. 1465-1519) y para ello se le concedió una fuerte indemnización [14]. Tetzel acometió pronto la predicación. En marzo hubo de actuar en Halle y el 10 de abril en Jüterbog. Según relato de Lutero allí corrieron también a él gentes de Wittenberg «como locos» y «posesos» [15]. Federico el Sabio prohibió para su territorio la predicación de la indulgencia civil, pues no quería que el dinero de sus súbditos fuera a parar a manos del rival de su casa, Alberto de Brandenburgo, y sufriera merma la peregrinación a su iglesia de Todos los santos, de Wittenberg, tan enriquecida de reliquias e indulgencias. El tesoro de reliquias que el príncipe elector había reunido y las indulgencias que se había hecho conceder por su culto [16], demuestran claramente que Federico el Sabio no era en modo alguno adversario de ellas.

Por lo que a su vida personal atañía, Tetzel no ofrecía asidero especial a la crítica. No pertenecía a aquellos predicadores de indulgencias de los que no sólo Lutero (WA 1, 588), sino el mismo Juan Eck en sus dictámenes de reforma para el papa decía que pagaban a sus rameras con cédulas de indulgencias [17]. Sin embargo, era uno de los que, como se lamentan Juan Cocleo, el duque Jorge de Sajonia y su capellán Jerónimo Emser, posponen la contrición y el dolor al dinero [18].

Lutero hubo de habérselas como confesor con la predicación de las indulgencias o con las esperanzas e imaginaciones que despertaban en las cabezas de sus penitentes. En sus lecciones sobre los salmos y la carta a los Romanos [19] se había ya ocupado críticamente de las indulgencias. En un sermón el día de san Matías del año 1517 había dicho que el fruto de las indulgencias era que el pueblo

---

14. H. Volz, *Martin Luthers Thesenanschlag* 13.

15. WA Tr 5, 76, n.º 5346, WA 51, 539; WA 30, II, 282-284, WA Tr 5, 535, n.º 6201.

16. Todavía el año 1516 negoció Federico el Sabio en Roma el aumento de indulgencias para su iglesia de palacio. Pero la bula correspondiente no fue traída a Alemania por Miltitz hasta 1518, y hasta 1519 no fue entregada al príncipe elector Para 1518 registra Spalatin 17443 partículas, para 1520, en cambio, 18970. En una visita se podían ganar por cada ida una indulgencia de 1 902 202 años y 270 días y 1 915 983 cuadrágenas. P. Kalkoff, *Ablass und Reliquienverehrung an der Schlosskirche zu Wittenberg*, Gotha 1907, 65s.

17. *Acta reformationis Catholicae* I, 110

18. N. Paulus, *Geschichte des Ablasses* III, 483

19. WA 3, 416; 424s, WA 56, 417, 503

aprendía a huir y aborrecer las penas del pecado, pero no el pecado mismo. Mejor fuera exhortar al pueblo a que amara la pena y abrazara la cruz (WA 1, 141). Sobre «el gran espectáculo» de la predicación tetzeliana de las indulgencias tomó posición en un sermón que predicó en abril de 1517 o más tarde. En él recalca que las indulgencias sólo libran de las imposiciones de penitencia privada y no raras veces son obstáculo para la penitencia interior. El verdadero penitente —afirma— no quiere librarse de la pena por las indulgencias (WA 1, 98).

Lutero expuso extensamente sus ideas en el tratado *De indulgentiis* (WA 1, 65-69). Según él, la indulgencia es remisión de la satisfacción impuesta por el sacerdote en la confesión. No disminuye de suyo la concupiscencia ni acrece la caridad y la gracia. Según Lutero, hay que dirigir a la gente a la verdadera penitencia, es decir, a la conversión interior y al desarraigo del pecado radical. De esto no es posible redimirse por medio de las indulgencias. Éstas deben consiguientemente rechazarse si favorecen una falsa seguridad y pereza espiritual, y no sirven para curar la concupiscencia y fomentar el deseo de Dios. «Incesantemente debemos buscar la gracia medicinal de Dios», reza la última frase de este tratado harto poco atendido. Hasta entonces había tenido Lutero la doctrina sobre las indulgencias de Tetzel por opinión privada de éste, y había atribuido sus excesos al carácter de buhonero del predicador. Pero su conocimiento de la *Instructio summaria* del arzobispo de Maguncia le hizo ver que los sermones de Tetzel se amoldaban a instrucciones oficiales. Esto hubo de obligarle a dirigirse a los obispos responsables: al obispo de Brandenburgo como *ordinarius loci*, y al arzobispo de Magdeburgo-Maguncia como comisario papal responsable de la indulgencia. En una carta de 31 de octubre de 1517 a Alberto de Maguncia se queja Lutero de que los predicadores de la indulgencia, «por medio de cuentos y promesas embusteras, mecen al pueblo en la seguridad y despreocupación» (WA Br 1, 111). El arzobispo debe retirar su *Instructio* y dirigir otra a los predicadores, pues de lo contrario es de esperar una gran vergüenza e ignominia. Por las adjuntas tesis de disputación puede ver qué oscura está la doctrina sobre las indulgencias. Aquí se habla de las famosas 95 tesis sobre las indulgencias. De donde se sigue que Lutero las envió la víspera de todos los santos

a los obispos inmediatamente interesados. Sólo al no responder éstos o no responder satisfactoriamente, se decidió, como afirmó toda su vida, a poner las tesis en manos de hombres eruditos y hacerlas salir fuera de Wittenberg [20]. Con estas indicaciones de Lutero es incompatible el hecho de clavar las tesis en la iglesia del castillo de Wittenberg el 31 de octubre de 1517. De parejo hecho no sabe nada Lutero mismo ni ninguna otra de las muchas fuentes contemporáneas. De clavar las tesis sólo habla Melanchthon después de la muerte de Lutero en el prólogo al segundo tomo (1546) de las obras de éste y resulta inseguro también sobre otros puntos [21].

Aparte muchas otras inexactitudes, clavar las tesis la vigilia de la fiesta titular de la iglesia del castillo, dada la gran afluencia de fieles para ganar allí las muchas indulgencias, hubiera tenido, a pesar de la lengua latina, carácter de una escena pública. Lutero, en cambio, como reiteradamente lo asevera, quería un diálogo entre sabios, para esclarecer la doctrina, no definida aún, sobre las indulgencias [22]. Los colegas a quienes Lutero mandó las tesis — por ejemplo, el 11 de noviembre de 1517 Juan Lang de Erfurt (WA Br 1, 122) — las difundieron. Así, manuscritas o impresas, lograron en pocas semanas una difusión tan rápida y amplia como nadie, ni Lutero mismo, hubiera podido prever (WA Br 1, 170; WA 51, 540).

«Nuestro Señor y Maestro Jesucristo quiso con sus palabras: "Haced penitencia..." (Mt 4, 17) que la vida entera de los fieles sea penitencia» (tesis 1). Aquí habla la preocupación de Lutero de que los fieles se mezan en una falsa seguridad. Antes bien, hay que exhortarlos «a que sigan a Cristo, su cabeza, por la pasión, muerte e infiernos» (tesis 94; 92-95). Los predicadores que con palabras «ampulosas y sin freno» (tesis 92) exaltan las indulgencias muy por encima de su valor (tesis 24; 73-80), fomentan una paz perezosa (tesis 95) y ello a costa del deseo de contrición y penitencia. Sobre ello escribe posteriormente Lutero en las *Resoluciones:* «¡He ahí el peligro! Se predica al pueblo las indulgencias derechamente con-

20. WA 1, 528, WA Br 1, 245; WA 51, 540; WA 54, 180, cf. E. Iserloh, *Luther zwischen Reform und Reformation* 41-55.

21. CR 6, 161s; H. Boehmer, *Luthers Romfahrt,* Leipzig 1914, 8; H. Volz, *Martin Luthers Thesenanschlag* 37.

22. WA Br 1, 138; 152, WA 1, 311, 528. Cf. la inscripción de las tesis *Quare petit, ut qui non possunt verbis presentes nobiscum disceptare agant id literis absentes* (WA 1, 233).

tra la verdad de la cruz y el temor de Dios» (WA 1, 601). Las indulgencias no deben rechazarse en principio (tesis 71), pero no hay que poner en ellas la confianza (tesis 49; 52; 32); por encima de ellas están sobre todo las obras de caridad y la oración (tesis 41-47). Contra la *Instructio* y los predicadores de la indulgencia que parecen dar a entender que sólo por las indulgencias alcanzamos perdón de las penas del pecado y tenemos parte en los bienes de Cristo y de la Iglesia, Lutero recalca, exageradamente, que todo cristiano halla en la verdadera contrición perdón completo de pena y culpa (tesis 36) y, sin necesidad de las indulgencias, tiene también parte en los bienes de Cristo y de la Iglesia (tesis 37). El verdadero tesoro de la Iglesia es el evangelio de la gloria y de la gracia de Dios (tesis 62). Por eso, sólo enemigos de Cristo pueden prohibir, como hace la *Instructio*, que durante la predicación de la indulgencia, no se anuncie en las iglesias la palabra de Dios (tesis 53-55). En las tesis 14-19 recalca Lutero la incertidumbre de lo que los teólogos afirman acerca de las almas del purgatorio. En todo caso, las indulgencias por los difuntos sólo se darían en forma de intercesión (tesis 26, 25), por lo cual no se puede hablar de efecto infalible (tesis 27-29).

Todos estos temas pueden aún entenderse como ortodoxos, como crítica justificada de abusos en la praxis indulgencial y como contribución a la discusión de cuestiones de teología aún no resueltas. La misma manifestación de Lutero del carácter declaratorio de la absolución: el papa no puede perdonar de otro modo la culpa que declarando y confirmando que está perdonado delante de Dios (tesis 6; 38), se mantiene aún en la línea de la teología de entonces, que era nominalista. Según ésta, ni siquiera la absolución sacramental borra «la culpa y pena eterna, sino que sólo manifiesta la borradura ya habida» [23].

Lutero acentúa también como condición del perdón por parte de Dios el propósito de confesarse (tesis 7, 38); y hasta concede al papa un derecho eficaz ante Dios de reservarse pecados (tesis 6). Sin embargo, al restringirla a la remisión de las penas canónicas (tesis 5; 11; 20; 21; 31), pone Lutero en tela de juicio la esencia de las indulgencias, sobre todo según la sentencia escolar entonces

---

23. B Poschmann, *Handbuch der Dogmengesch* IV, 3, p. 102.

dominante, y no admite una correspondencia de las penas eclesiásticas con las impuestas por Dios [24]. Sin embargo, precisamente en la declaración de estas tesis asevera repetidamente que no quiere afirmar, sino discutir y corregirse de buena gana [25].

Cierto que contra él está la sentencia de Tomás y Buenaventura, pero no canon alguno del derecho ni pasaje de la sagrada Escritura; todavía no se ha dado una decisión de la Iglesia (WA 1, 566). Lutero está convencido de moverse dentro del marco de opiniones de escuela defendibles. Que de hecho lo hizo, se ve claro por el hecho de que las *Resoluciones*, es decir, su explicación de las tesis estuvieron en manos de su ordinario, el obispo de Brandenburgo y obtuvieron su *placet* (WA 1, 164).

Pero si no nos contentamos con la mera afirmación de los hechos; si preguntamos adónde tienden genética e históricamente las tesis, qué evolución hay inmanente en ellas, les concederemos alcance mayor. Ahora bien, es de saber que ya en la teología nominalista se disociaba en gran parte el obrar divino y humano, en cuanto Dios sólo toma el obrar de la Iglesia como ocasión de su acción saludable, sin intervenir realmente en él. Lutero lleva tan lejos esta disociación de lo humano eclesiástico y de lo divino que ya no concede a la pena eclesiástica o a su perdón ni siquiera significación interpretativa respecto de las penas del pecado impuestas por Dios. Aquí parece estar una raíz de la negación, que vendrá pronto, del sacerdocio jerárquico como institución divina, en Lutero.

Pero este alcance teológico de las tesis no se dejó sentir inmediatamente. El secreto del efecto incendiario y de la rápida propagación de las tesis sobre las indulgencias radica en su nota de polémica popular. Lutero tocaba con ellas cuestiones, quejas y resentimientos que ardían bajo las cenizas y que también se habían hecho oír frecuentemente; en muchos puntos, se hacía portavoz de esperanzas fallidas y de un descontento muy difundido. En las tesis 80-91 recogió las objeciones, como él mismo dice, «muy agudas y serias de los laicos» (tesis 30; 81), que no es lícito «acallar a la fuerza», ni pueden rebatirse con argumentos baratos. A muchos contemporáneos les sucedió como al prior Juan Fleck, que, después

---

24 *Resolutiones...* concl 36 (WA 1, 592).

25. *Hanc disputo et doceri humiliter peto* (WA 1, 534), *Hanc disputo, nondum pertinaciter assero* (WA 1, 567).

de conocer las tesis, dijo a sus frailes: «Ahí está quien lo hará» (Tr 5, 177, n.º 5480). Hasta enemigos posteriores de Lutero tan decididos como Juan Cocleo, Jerónimo Emser y el duque Jorge de Sajonia saludaron con júbilo las tesis. Al duque le contaba su consejero César Pflug de Adolfo VII, obispo de Merseburgo, haber manifestado que vería de buena gana que «se clavaran las tesis en muchos lugares» a fin de prevenir a las pobres gentes «contra el embuste de Tetzel» [26].

La rápida propagación de las tesis fue para Lutero mismo una prueba de haber dicho lo que muchos se callaban «por temor a los judíos» (Jn 7, 13) (WA Br 1, 152). Él lamentaba esta evolución, pues las tesis no estaban destinadas para el pueblo, sino para unos pocos doctos y contenían algunas proposiciones dudosas (carta de Scheuerl de 5 de marzo 1518). Por eso se dio prisa a consignar para el pueblo, en el «sermón sobre las indulgencias y la gracia» (marzo 1518; WA 1, 239-246), sus ideas fundamentales sobre ellas. De ese sermón aparecieron en el año 1518 trece ediciones; buena prueba de las posibilidades de publicidad que la imprenta ofrecía a Lutero y su reforma. Simultáneamente, en las *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* dio Lutero una extensa fundamentación teológica de sus tesis sobre las indulgencias. Pero el escrito no apareció hasta agosto de 1518 (WA 1, 530-628). En él quería Lutero prevenirse contra malas inteligencias y deformaciones e informar de primera mano a sus superiores: León X, Staupitz y el obispo de Brandenburgo sobre los motivos de su obrar. En la adjunta carta al papa alude Lutero al éxito inaudito de sus tesis. Él lo lamentaba, pues no eran propias para tal difusión. Sin embargo, no estaba ya en su mano retirarlas del comercio (*Revocare non possum*, WA 1, 529), por lo que publicaba la presente explicación de las tesis. Así se vería claro que procedía lealmente con la autoridad de la Iglesia y respetaba su poder de las llaves. Al final escribe: «Por eso, santísimo padre, me postro a los pies de V.S. y me entrego a Vos con todo lo que soy y tengo» (WA 1, 529). En la *Protestatio*, antepuesta a las *Resolutiones*, asevera: «En primer lugar testifico que nada quiero decir ni afirmar, fuera de lo que está contenido ante todo en la sagrada Escritura, en los padres de la Iglesia reconocidos

26 F. GESS, *Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen*, t I (1517-1524), Leipzig 1905, 29.

y hasta ahora conservados por la Iglesia romana, en el derecho canónico y en los decretos de los papas...» Lutero rechaza, empero, sujetarse a las opiniones de escuela y concluye: «Por esta mi *Protestatio* espero quede suficientemente claro que puedo desde luego errar, pero que no es lícito hacerme hereje...» (WA 1, 530s). Las cartas adjuntas a las *Resolutiones* con su mezcla singular de sincera humildad, orgullo profético y ánimo audaz de confesor no están suficientemente caracterizadas como «jugadas de maestro» [27]. En todo caso, atestiguan — sobre todo si las tesis no fueron efectivamente clavadas — una posibilidad real de ligar a la Iglesia y aprovecharlo en ella a aquel monje de Wittenberg que ardía en celo de la gloria de Dios y de la salvación de las almas.

Para ello, claro está, era menester por parte de los obispos interesados y del papa una medida aproximadamente igual de fuerza religiosa y de responsabilidad apostólica por las almas. El hecho de que no pudiera ni pensarse en tal medida, descubre la radical debilidad de la Iglesia de entonces. En este fallo, que atañe a lo propiamente sacerdotal, radica antes que en los abusos de toda laya, su parte de culpa en la reforma protestante.

IV. El proceso romano contra Lutero y la disputa de Leipzig

BIBLIOGRAFÍA: *El proceso:* K. Müller, *Luthers romischer Prozess:* ZKG 24 (1903) 46-85; P. Kalkoff, *Forschungen zu Luthers romischen Prozess,* Roma 1905; id., *Zu Luthers romischen Prozess:* ZKG 25 (1904) 31 (1910), 32 (1911), 33 (1912); id., *Zu Luthers romischen Prozess, Der Prozess des Jahres 1518,* Gotha 1912; id., *Luther und die Entscheidungsjahre der Reformation,* Munich-Leipzig 1917; Nachträge: ZKG 44 (1925 213-225; N. Paulus, *Johannes Tetzel der Ablassprediger,* Maguncia 1899; sobre la relación de Lutero con Federico el Sabio: P. Kalkoff: ARG 14 (1917) 249-262; KZG 43 (1924) 179-208; HZ 132 (1925) 29-42; P. Kirn, *Friedrich der Weise und die Kirche,* Leipzig 1926; A. Koch, *Die Kontroversen uber die Stellung Friedrichs des Weisen zur Reformation:* ARG 23 (1926) 213-260; I. Hoss, *Georg Spalatin,* Weimar 1956; F. Lauchert, *Die italienischen literarischen Gegner Luthers,* Friburgo de Brisgovia 1912; J.F. Groner, *Kardinal Cajetan,* Friburgo de Brisgovia 1951, H.A. Creutzberg, *Karl. v. Miltitz,* Friburgo de Brisgovia 1907; P. Kalkoff, *Die Miltitziade,* Leipzig 1911; K. Brandi, *Die Wahl Karls V,* Gotinga 1925.

27. K.A. Meissinger, *Der katholische Luther,* 162.

Disputa de Leipzig: WA 2, 250-383; O. SEITZ, *Der authentische Text der Leipziger Disputation,* Berlín 1903; H. EMSER, *De Disputatione Lipsicensi:* Cath 4 (1921); J. LORTZ, *Die Leipziger Disputation 1519:* BZThS 3 (1926) 12-37; F. SCHULZE, *Aus Leipzigs Kulturgeschichte,* Leipzig 1956, 41-70; H. BARGE, *Andreas Bodenstein v. Karlstadt,* 2 t., Leipzig 1905; S. HARRISON THOMSON, *Luther and Bohemia:* ARG 44 (1953) 160-181; E. KÄHLER, *Beobachtungen zum Problem von Schrift und Tradition in der Leipziger Disputation von 1519: Hören und Handeln,* Festschrift f E. Wolf, Munich 1962, 214-229.

El primer afectado por las tesis de Lutero fue Alberto, arzobispo de Maguncia, que solicitó un dictamen de su facultad. Ésta dio una respuesta evasiva, y propuso llevar el asunto al papa cuya autoridad se ponía en cuarentena. Ya antes de que esta respuesta estuviera en sus manos, comunicó Alberto el 13 de diciembre de 1517 a sus consejeros magdeburgenses haber enviado las tesis al papa y les propuso abrir un *processus inhibitorius,* al que se invitaría Lutero y se le requeriría bajo amenaza de penas a abstenerse en adelante de todo ataque a las indulgencias por medio de sermones, escritos o disputaciones. Pero, evidentemente, los consejeros no dieron paso alguno. La denuncia de Lutero a Roma por difundir doctrinas nuevas fue la única medida eficaz por parte del arzobispo. Evidentemente no quería se lo molestara más con aquel asunto, por lo que también sus consejeros metieron en el cajón el proceso.

Más eficaces fueron los esfuerzos de Tetzel y de los dominicos; pero su actividad despertó muy fácilmente la impresión de tratarse de pleitos entre órdenes rivales. En enero de 1518 defendió Tetzel en el capítulo de la provincia sajona dominicana, en Frankfurt del Oder, 95 ó 106 tesis contra Lutero propuestas por el rector de la universidad Conrado Wimpina. Aquí defendió con ligereza el verso: «Cuando el dinero en la caja canta, del purgatorio el alma salta». Es más, hizo notar que las almas son libradas con más rapidez, pues el dinero necesita tiempo para caer [1]. Pero todavía le gana en frivolidad su hermano en religión Silvestre Prierias, teólogo cortesano del papa. Según él, un teólogo que tal enseña, no es más represensible que un cocinero que, por medio de especias, hace picante las comidas para un estómago hastiado [2].

1 «Quisquis ergo dicit, non citius posse animam evolare, quam in fundo ciste denarius possit tinnire, errat» (N. PAULUS, *Johannes Tetzel* 174)

2. N PAULUS, *Johannes Tetzel* 147

Tan grave como esta falta de seriedad religiosa era la ligereza con que se daban por dogmas opiniones de escuelas. La opinión tan escandalosa para Lutero de que para ganar las indulgencias por los difuntos no se requiere el estado de gracia, fue presentada por Tetzel en la tesis 24 como «dogma cristiano» [3]. De ahí que Cayetano, en su tratado sobre las indulgencias de 20 de noviembre de 1519, ataca a los predicadores que venden como doctrina de la Iglesia meras opiniones privadas [4]. Esta arbitraria dogmatización de cuestiones aún abiertas era una especie no menos peligrosa de «oscuridad teológica», que fue una de las causas más decisivas de la reforma protestante.

El capítulo de los dominicos acordó acusar a Lutero en Roma como sospechoso de herejía. Esto sucedió en marzo de 1518. Dado el gran influjo de los dominicos en la curia la cosa no carecía de peligro para Lutero.

Las anotaciones de Juan Eck *(Obelisci)* escritas bastante a la ligera sobre las tesis luteranas, estaban destinadas al uso privado del obispo de Eichstätt, Gabriel von Eyb. En marzo de 1518 vinieron a manos de Lutero por obra de Wenzel Link, de Nuremberg, pero no tuvieron publicidad, como tampoco los *Asterisci* (WA 1, 281-314) del mismo Lutero. León x, aparte sus diversiones fervorosamente practicadas de caza, comedias y banquetes, estaba más que ocupado en arbitrar medios para llenar las cajas siempre vacías, en la política familiar de la casa de los Medici y — alguna empresa seria tenía que haber — en alejar el peligro turco. No se inclinaba a tomar en serio aquellas «riñas de frailes» de Alemania [5]. El 3 de marzo de 1518, el general electo de los agustinos, Gabriel della Volta, recibió el encargo de «apaciguar al hombre» y ahogar a tiempo la naciente llama. Pero no parece se pasara más allá de una fraternal corrección por Staupitz. Al contrario, el capítulo de los agustinos de Heidelberg, en abril-mayo de 1518, se transformó en una demostración en favor de Lutero. Tesis sentadas por él sobre el pecado

---

3 *«Non esse Christianum dogma, quod redempturi pro amicis confessionalia, vel purgandis Iubileum, possint hec facere absque contritione, error»* (N PAULUS, *Johannes Tetzel* 175)

4 *Opuscula,* Lyón 1562, 105a

5 *«Rixae monachales»*, cf. P KALKOFF, *Zu Luthers romischem Prozess* 15, n° 2 Según el dominico Matteo Bandello († 1562 obispo de Agen) León x habría dicho: *«Che fra Martino haveva un bellissimo ingegno e che coteste erano invidie fratesche»*.

original, la gracia, el libre albedrío y las fuerzas del hombre natural para el bien, fueron discutidas bajo su dirección con Leonardo Beier, su discípulo, como *respondens*. Este capítulo de Heidelberg demostró que los agustinos alemanes respaldaban a Lutero. Además, él mismo pudo ganar para su causa algunos jóvenes teólogos, por ejemplo, al dominico Martín Butzer y Juan Brenz, el futuro reformador de Wurttemberg.

Al día siguiente de su vuelta a Wittenberg, el 16 de mayo, predicó Lutero sobre Jn 16, 2: «Os echarán de la sinagoga» (os excomulgarán). El que muere injustamente excomulgado, es bienaventurado, aunque muera sin sacramentos. La excomunión sólo puede privar de la comunión exterior con la Iglesia, pero no de la participación en los bienes celestes. Simultáneamente compuso Lutero la carta, tan sumisa, a León X, que unió a las *Resolutiones*.

Importante para la marcha del proceso contra Lutero vino a ser el capítulo general de los dominicos, habido en Roma en mayo de 1518. En esta ocasión, por autorización de León X, fue graduado Tetzel de maestro en teología. Silvestre Prierias compuso a mediados de junio un dictamen pedido por el papa. *In praesumptuosas Martini Lutheri conclusiones de potestate papae dialogus*. Este escrito redactado a toda prisa parte con razón de la autoridad de la Iglesia y del papa como del punto decisivo en litigio. Pero exagera la extensión de la autoridad docente infalible y no matiza la diferencia entre doctrina obligatoria de la Iglesia y praxis indulgencial o sentencias de los teólogos [6]. Es además de tono tan áspero que hace de antemano imposible todo *diálogo*. Ya en junio fue impreso el «Diálogo», y se juntó a la carta en que, a comienzos de julio, el auditor de la cámara apostólica, Ghinucci, citaba a Lutero para ser oído en Roma. La invitación llegó al reformador el 7 de agosto por medio del cardenal Cayetano, que, desde el 7 de julio, asistía a la dieta de Augsburgo a fin de ganar a los estamentos alemanes para la guerra contra los turcos. Al día siguiente visitó Lutero al príncipe elector Federico el Sabio para que, por medio del emperador, lograra del papa que su causa se tratara en Alemania. Si Prierías se supone redactó su «Diálogo» en tres días, en dos afirma Lutero haber dado cabo a su *Responsio* (WA 1, 647-686).

---

6. *«Qui circa indulgentias dicit, Ecclesiam Romanam non posse facere id, quod de facto facit, haereticus est»* (F. LAUCHERT, *Die italienischen literarischen Gegner* 11).

«No merecía mayor trabajo aquel engendro», escribe Lutero a Spalatin (31-8-1518). Así tampoco Lutero hizo justicia, por su tono y fondo, a la gravedad de la situación. «Lo mismo el papa que el concilio pueden errar» (WA 1, 658). Infalible, como escribe Agustín, lo es la sagrada Escritura. A decir verdad, como Lutero reconoce agradecido, de hecho la Iglesia romana en sus decretos, no se ha desviado hasta ahora de la verdadera fe y ha mantenido la autoridad de la Biblia y de los padres de la Iglesia (WA 1, 662). Lutero se siente ligado a sus decretos. Pero no quiere doblarse a las opiniones de escuela de los tomistas; aguarda la decisión de la Iglesia o del concilio en la cuestión de las indulgencias (WA 1, 658).

Lutero no podía contar con el favor del emperador Maximiliano, que, el 5 de agosto, había advertido al papa el peligro contra la unidad de la fe que suponía la aparición de Lutero y le había prometido que se ejecutarían enérgicamente en el imperio las medidas que sobre el caso tomara la Iglesia. Sin aguardar al plazo marcado en la citación, dirigió León X, el 23 de agosto, un breve a Cayetano que estaba en Augsburgo: el legado citaría a Lutero como hereje notorio. Si se retracta, sea recibido en gracia. Si no comparece voluntariamente o se niega a retractarse, deténgalo Cayetano y hágalo traer a Roma. Caso de no poder ser detenido, el legado recibe poder de excomulgar a Lutero y sus secuaces (WA 2, 23-25). Al mismo tiempo se invitaba a Federico el Sabio a entregar a Cayetano o traer a Roma «al hijo de iniquidad». El príncipe elector tenía empeño en que el caso de Lutero se ventilara por un tribunal en suelo alemán. Logró de Cayetano la promesa de tratar a Lutero en Augsburgo «con paternal mansedumbre», y dejarlo marchar aunque se negara a retractarse. Por razones políticas, el legado se mostró dispuesto a estas concesiones. El 27 de agosto, cinco príncipes electores, fuera de los de Tréveris y Sajonia, se habían comprometido a elegir por sucesor de Maximiliano a Carlos I de España. El príncipe elector Federico se había opuesto violentamente a la elección y con ello se puso de parte del papa, que quería evitar a todo trance el cerco de los estados de la Iglesia por los países unidos de los Habsburgo.

Ya el 3 de septiembre, en el consistorio, había manifestado León X su resolución de conceder a Federico el Sabio la rosa de oro. El 10 de septiembre fue confiada al notario papal y camarero se-

creto Carlos v. Miltitz, noble joven sajón, transmitir al príncipe elector la concesión de ricos privilegios de indulgencias para la capilla del castillo de Wittenberg. Sin embargo, esta misión quedó por de pronto parada, al llegar el despacho de Cayetano sobre la negativa de Federico el Sabio a elegir a Carlos I, pero también sobre su protección personal a Lutero. La curia aceptó las propuestas del legado sobre oír a Lutero en Augsburgo; pero, en el breve: *Dum nuper* de 10 de septiembre echó sobre Cayetano el peso de la responsabilidad al atribuirle autoridad judicial en el asunto de Lutero. Oiría cuidadosamente al monje de Wittenberg evitando toda disputa y, según el resultado, lo absolvería o condenaría. A fines de septiembre recibió Lutero la orden de su príncipe de presentarse en Augsburgo. Aquí llegó el 7 de octubre de 1518. Todavía esperó el salvoconducto imperial y el 12 de octubre y los dos días siguientes se dirigió a Cayetano. Si algún teólogo del tiempo ofrecía condiciones para ganar a Lutero para la Iglesia, ése era Cayetano. Ya en 1517 había éste escrito sobre las indulgencias y afirmado que las sentencias de canonistas y teólogos sobre ellas eran muy divergentes [7]. Semanas antes de oír a Lutero había compuesto en Augsburgo otras cinco cuestiones sobre el tema [8]. Se tomó el trabajo de leer los escritos de Lutero. Las opiniones de Cayetano sobre las indulgencias eran moderadas. Sin embargo, éstas no podían ser para él una mera remisión de las penas de la Iglesia, sino que deben librarnos también de las penas que hemos merecido ante la justicia divina por nuestros pecados. De lo contrario, serían un peligroso engaño de los fieles. Esforzarse en ganar indulgencias no es signo de imperfección; pero hay que conceder a Lutero que la limosna está por encima de la indulgencia, y pecaría quien, por una indulgencia, omitiera una limosna obligatoria. Las indulgencias por los difuntos se fundan desde luego también en el poder de las llaves de la Iglesia, pero sólo obran *per modum suffragii*. La doctrina sobre el *thesaurus ecclesiae* como *merita Christi* es, según Cayetano, obligatoria.

Que Cayetano manejara aún más los escritos de Lutero en Augsburgo, atestíguanlo varios tratados sobre el sacramento de la penitencia, la excomunión y el purgatorio. En una cuestión acabada

7. *Opuscula,* Lyón 1562, 90-97a.
8. *Opuscula,* Lyón 1562, 97a-105a.

el 26 de septiembre de 1518 se pregunta si para la fructuosa recepción del sacramento de la penitencia ha de tener el penitente la certeza de fe de haber recibido de Dios el perdón de sus pecados. Después de seis argumentos en pro que están en su mayoría tomados del sermón *De poenitentia* (WA 1, 323s) de Lutero, recalca Cayetano que el penitente no necesita necesariamente tener la fe de que ha sido efectivamente absuelto; pero sí debe creer que por el sacramento de la penitencia se nos aplica la gracia de la absolución [9]. El postulado de Lutero de la certeza de fe, en quien recibe el sacramento, de que le han sido perdonados los pecados, es para Cayetano algo inaudito y de gran transcendencia; para él equivale «a erigir una nueva Iglesia» [10]. No se discute la necesidad de la fe para la fructuosa recepción del sacramento; lo que Cayetano rechaza es la fe refleja del sujeto, es decir, la certeza de fe de haber recibido el perdón de los pecados como elemento constitutivo de la justificación.

Esta «fe refleja» (P. Hacker) juntamente con la doctrina sobre el *thesaurus ecclesiae* fue el objeto principal del interrogatorio de Augsburgo. Según la descripción de Lutero, el 12 de octubre «fue recibido por el señor cardenal legado con mucha benevolencia, casi con algún exceso de honor» (WA 2, 7). Cayetano no debía, ni quería, meterse en una disputa. Exigía retractación y la promesa de mantener en lo sucesivo la paz. Lutero no vio en él al legado de la Iglesia, sino al tomista, «a un miembro del bando contrario», a cuyos «fantasmas de las opiniones de escuela» no quería dejarse sujetar (WA 2, 16). Así surgió una acalorada disputa. El cardenal exigió retractación de la tesis 58, según la cual el tesoro de la Iglesia no se identifica con los méritos de Cristo y de los santos. Lutero se negó y persistió en la tesis «de que los méritos de Cristo no son el tesoro de las indulgencias, sino que ellas lo han adquirido» (WA 2, 13), o, como lo había formulado en la *Resolutiones:* «comoquiera que Cristo es el rescate y redentor del mundo, de ahí que él solo es verdaderamente el único tesoro de la Iglesia; pero que sea el tesoro de las indulgencias, lo impugno hasta que me demues-

9. «*Non est necessarium ipsum poenitentem tunc habere fidem se esse absolutum, quamquam credere oporteat absolutionis beneficium per poenitentiae sacramentum conferri*», *Opuscula*, Lyón 1562, 109b.

10. «*Hoc enim est novam ecclesiam construere*», *Opuscula*, Lyón 1562, 111a. Cf. P. Hacker, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*, Graz 1966.

tren lo contrario» (WA 1, 608). No puede decirse que este diálogo decisivo fracasara por una distinción sutil. Lutero quería dejar bien sentado que el acceso a los méritos de Cristo no se limita a las indulgencias, y que ni siquiera es ése el camino más corto y más excelente. Pero ¿es que el cardenal no quería ni podía concedérselo? Sin embargo, Lutero veía un contraste entre el «tesoro de las indulgencias» y el «tesoro de la gracia vivificante de Dios», entre lo que se nos da «por la cooperación del poder de las llaves y de las indulgencias» y lo que recibimos nosotros solos «por el Espíritu Santo, pero en ningún caso del papa» (WA 2, 12). El papa es para Lutero «autoridad», a la que se somete, como a la política, en virtud de Rom 13, 1 y no de Mt 16, 18, mientras agrada a Dios (WA 2, 19s). Lutero dice que «aguarda el juicio del papa» y recalca a renglón seguido que «la verdad es señora aun del papa, y no aguarda sentencia de hombre, donde ha conocido claramente el juicio de Dios» (WA 2, 18).

Más importante fue para Lutero, por tocar más inmediatamente a la salud, la cuestión sobre la certeza de fe de la propia justificación, como condición para la misma. Frente a Cayetano dice haber defendido la opinión de «ser condición indispensable que el hombre crea con firme convicción que se justifica y no dude en absoluto de que alcanza la gracia» (WA 2, 13). Aquí se habría visto una nueva especie de teología y un error.

A estos contrapuestos puntos de vista en el fondo se añadieron grandes diferencias de carácter y mentalidad. El cardenal e italiano de claras formas se irritó pronto de la seriedad obstinada y del carácter petulante y acalorado de este monje alemán, que tanta importancia se daba con sus «extrañas especulaciones en la cabeza» y que por su parte no se sentía tomado en serio ni entendido. Según la *Tischrede* n.º 3857 (mayo de 1538), Cayetano habría gritado a Lutero: *Quid putas, quod papa curat Germaniam?* A Karlstadt le escribió Lutero desde Augsburgo: Cayetano «es tal vez un tomista renombrado, pero un teólogo o cristiano oscuro, recóndito e ininteligible y, por tanto, tan idóneo para juzgar, entender y sentenciar esta causa, como un asno para tocar el arpa. De ahí que mi causa está en tanto más peligro, cuanto está en manos de jueces que no sólo son enemigos e iracundos, sino también incapaces reconocerla ni entenderla» (WA Br 1, 216).

Al tercer día, 14 de octubre, al despedirse indicó Cayetano a Lutero que no volviera, de no cambiar de opinión; pero procuró, al mismo tiempo, influir sobre él por medio de Staupitz y Wenzel Link. Éstos determinaron a Lutero a que se excusara en carta a Cayetano de 17 de octubre por su actuación inmodesta, viva y poco respetuosa, y a prometer no tocar más el tema de las indulgencias, caso que también los otros guardaran silencio. A la retractación no estaba tampoco ahora dispuesto. Pide, sin embargo, se obtenga del papa una decisión de las cuestiones aún no aclaradas, a fin de que la Iglesia pueda finalmente exigir retractación o fe. En una segunda carta de 18 de octubre anunciaba Lutero su viaje de vuelta, y su apelación al papa que le había sido sugerida por una autoridad superior. De esta apelación «del papa mal informado y de sus jueces al santísimo padre mejor informado» había hecho levantar acta ante notario y testigos con fecha ya de 16 de octubre: La doctrina sobre las indulgencias estaba en muchos puntos sin aclarar. Por eso tenía él por lícita y provechosa una discusión. Pareja discusión había él emprendido y sometido sus proposiciones litigiosas al juicio de la Iglesia y de quienquiera lo entendiera mejor, sobre todo al del santísimo padre y señor, el papa León x. En cambio, no había podido prestar la retractación que le pedía «el muy erudito y amigable Cayetano», pues no le habían sido señalados los puntos en que errara (WA 2, 28-33).

Esta apelación fue clavada, el 22 de octubre, en la catedral de Augsburgo, después que Lutero, por la noche, hubo abandonado la ciudad por un portillo de la muralla. El 19 de noviembre llegó a Federico el Sabio una carta de Cayetano, con fecha de 25 de octubre, en que el cardenal pedía la entrega o el destierro de Lutero. ¡No querría el príncipe elector manchar de ignominia la gloria de sus antepasados por causa de un mísero monje! (WA Br 1, 235). Lutero ofreció a su señor temporal emigrar (WA Br 1, 245). Éste parece haber asentido transitoriamente al plan o por lo menos haberlo considerado seriamente. Spalatin disuadió una fuga precipitada a Francia. Acaso pensó ya entonces tener oculto a Lutero en algún lugar de Sajonia[11].

La decisión doctrinal sobre las indulgencias que Lutero había

11. I Hoss, *Georg Spalatin* 141.

pedido, la dio León x, sobre un esquema de Cayetano, el 9 de noviembre de 1518 en la constitución *Cum postquam*[12]. A fin de hacer imposible toda evasión, se declara aquí como doctrina de la Iglesia romana que, en virtud del poder de las llaves, puede el papa remitir las penas por el pecado, distribuyendo el tesoro de los méritos de Cristo y de los santos. Esta indulgencia se concede a los vivos por modo de absolución y a los difuntos intercesoriamente. Cayetano publicó esta bula el 13 de diciembre en Linz del Danubio. Fue impresa varias veces, pero no tuvo efecto permanente. La opinión pública estaba ya demasiado soliviantada contra las indulgencias como medio de satisfacer la avaricia de la curia, y Lutero no obstante sus protestas de sumisión a la santa sede, sólo estaba dispuesto a retractarse, si se le convencía de error con la sagrada Escritura en la mano, tal como él la entendía. Entretanto, había dado otro paso adelante. El 28 de noviembre, en la capilla del santísimo Cuerpo de Cristo, de Wittenberg, hizo levantar acta de su apelación al concilio que debería convocarse pronto y legítimamente en el Espíritu Santo. En materias de fe, el concilio estaba, según él, por encima del papa. En el texto, seguía Lutero a la Sorbona que, el 28 de marzo de 1518, había igualmente apelado al concilio en el pleito de las libertades galicanas. Lutero no quería publicar, a pesar de haberla hecho ya imprimir su apelación, sino sólo tenerla a mano para el caso de la excomunión. Sin embargo, como él aseveró varias veces[13], la edición estaba ya casi agotada por el negociante editor, antes de tener él mismo un ejemplar en las manos.

Un acto de tan gran transcendencia habría sido, según eso, producido más o menos casualmente contra la intención de Lutero. ¿No tendremos entonces que acusarlo de una ligereza irresponsable? ¿O tenemos que contar con una jugada diplomática por la que Lutero quería poner a la corte sajona ante hechos consumados, sin haber obrado contra las claras órdenes de ella? Probablemente, algo semejante sucedió con las *Acta Augustana*. Según la exposición de Lutero, aquí llegó la orden de parar, de Spalatin, cuando el escrito estaba tirado ya a excepción del último pliego (WA 1,

---

12. P. Kalkoff, *Die von Cajetan verfasste Ablassdekretale:* ARG 9 (1911-12) 142-171; N. Paulus, *Die Ablassdekretale Leos X. vom Jahre 1518:* ZKTh 37 (1913) 394-400.

13. Carta a W. Link de 18-12-1518 (WA Br 1,270) y a Spalatin de 20-12-1518 (WA Br 1280s).

263; 281). También es posible que Lutero haya querido tentar al destino, en el sentido de dejar las cosas pendientes con la secreta esperanza de que otros factores acabarían por forzar la decisión en el sentido que él deseaba. Sin duda alguna estaba mucho más preocupado y combatido por internas contradicciones de lo que permite suponer lo arrebatado y decidido de sus actos, así como lo tajante de su lenguaje. Hemos de contar con que a menudo el propio Lutero se hacía imposible la retirada, cortándose los puentes con toda conciencia, mientras que en otros casos, aunque dejara que las cosas llegaran hasta rozar el punto de ruptura, se echaba atrás ante las últimas consecuencias. Pero cuando la ruptura se producía, acarreada por el dinamismo interno o externo de los hechos, la aceptaba, mejor dicho, la saludaba como voluntad de Dios. Lutero sabía cómo la gente se disputaba sus escritos y folletos, y había adquirido suficiente experiencia en sus tratos con los impresores, para prever lo que ocurriría con la impresión de su apelación al concilio.

De ahí que sólo con reservas merezca crédito lo que dice en su carta a W. Link, que le ha contrariado mucho que el impresor echara a la calle su folleto, pues quería guardárselo para mejor ocasión, pero que Dios lo ha dispuesto de otra manera [14], del mismo modo que aseguró al papa que sus tesis sobre las indulgencias se habían publicado contra su voluntad, pero que ahora ya no estaba en sus manos retirarlas (WA 1, 529), así ahora escribía a Spalatin sobre la publicación de su apelación al concilio: «Lo que hecho está, no puedo yo deshacerlo» (WA Br 1, 281).

En estas semanas le rondó de nuevo a Lutero por la cabeza la idea de emigrar. Y ello sin duda no sólo para no molestar a su señor temporal con la carga de su causa, sino también porque quería recuperar su libertad de acción y salir de la red de las menudas consideraciones tácticas, a que constantemente lo forzaba su vinculación con la corte sajona. Precisamente en estos días (18-12-1518) manifestaba a W. Link: «No sé de dónde vienen estos pensamientos. La causa, a mi juicio, no ha empezado aún siquiera, no digamos que los señores de Roma puedan esperar ya su fin.» Es más, tiene

14. «*Edidit impressor noster Appellationem meam ad concilium, multa et magna displicentia mea; sed actum est. Volui impressam apud me servare, Deus autem alia cogitat*» (WA Br 1,270).

la sospecha de que «el verdadero anticristo, a que alude Pablo, impera en la curia romana. Hoy creo yo poder demostrar que Roma es peor que el turco» (WA Br 1, 270).

La curia se vio ante la doble tarea de anular al hereje Lutero y ganar a su señor para los tributos del turco y, sobre todo, como aliado en la sucesión al imperio. Todavía no era seguro que se pudieran perseguir al mismo tiempo y con plena energía los dos fines, es decir, si Federico el Sabio abandonaría a Lutero. Lograr claridad en este punto, es decir, averiguar la intención del príncipe elector (WA Br 1, 274), era la misión del camarero papal Carlos von Miltitz. A mediados de noviembre fue finalmente enviado con la rosa de oro, ricos privilegios de indulgencias y una bula de excomunión contra Lutero, a Augsburgo, para encontrarse con Cayetano. Pero el legado, a cuyas instrucciones debía atenerse estrictamente, no estaba ya allí. Así que depositó la rosa de oro y las bulas papales en los Fúcar (Fugger) y, a mediados de diciembre, se juntó al consejero principesco Degenhard Pfeffinger, que volvía a la corte de Federico el Sabio. De camino hubo de comprobar Miltitz hasta qué punto el ambiente de Alemania estaba en favor de Lutero. Pero ello no fue parte para que este palaciego vano, espiritualmente limitado y fanfarrón, se mostrara reservado. Al contrario hizo alarde de sus supuestos mandatos, y contaba chismes romanos, según los cuales no se le daba al papa un bledo de Tetzel ni de Prierías.

El 28 de diciembre llegó Miltitz a Altenburg, residencia de Federico el Sabio. Poco antes, el 8 de diciembre o, según otra fecha que prefiere Kalkoff [15], el 18 de diciembre, el príncipe había por fin respondido a Cayetano, rechazando la extradición o destierro de su profesor. Lutero no estaba convicto de herejía; estaba, por lo contrario, dispuesto a corregirse y aceptaba la discusión. Con ello se ponía Federico el Sabio al lado de Lutero para defenderlo, pero declaraba, a par, abierto el proceso contra él. Dentro de esta táctica de reserva, no le vino mal el camarlengo fanfarrón, que, contra las instrucciones, se las echaba de mediador. Federico preparó un encuentro entre Lutero y Miltitz los días 4 y 5 de enero de 1519, en que se llegó a los siguientes acuerdos: 1.º A las dos partes debe

15 ZKG 27 (1906) 325ss.

prohibirse «volver a predicar, escribir o tratar sobre la materia». 2.º Miltitz se propone lograr del papa que designe a un obispo, y éste señale, para la retractación, los artículos erróneos de Lutero (WA Br 1, 294; 299). Federico y Lutero no tomaron muy en serio la ligereza del «nuncio», pero se metieron en la «miltitziada», porque esperaban lograr así su pretensión de que la causa de Lutero se tratara en Alemania, o por lo menos ganaban tiempo. Dando gusto al príncipe elector, Miltitz atribuyó papel de árbitro al arzobispo de Tréveris, Richard von Greiffenklau, 12.6). Siguiendo su táctica de echar la culpa de la agudización de la situación a los dominicos, Cayetano y Tetzel, Miltitz castigó disciplinariamente a Tetzel y dio a entender que quería acusarlo en Roma por inmoralidad y haberse irregularmente enriquecido con dinero de las indulgencias. El predicador de las indulgencias quedó completamente relegado y arrinconado, y murió el 11 de agosto de 1519.

Sus inauditas arbitrariedades en el trato con Martín Lutero, monje declarado hereje por el papa, le hubieran acarreado a Miltitz áspera crítica por parte de Cayetano y de la curia. Pero la muerte del emperador Maximiliano el 12 de enero de 1519 creó una nueva situación e iba a dar el compás de entrada a la «más grande campaña diplomática» (Kalkoff) de aquel tiempo, ante la cual quedaría en la sombra todo el resto, incluso el proceso de Lutero. Ya el 23 de enero de 1519 recibió Cayetano de León x la instrucción de que impidiera por todos los medios la elección de Carlos de España. A esta causa había que ganar a Federico el Sabio. Así no le venían mal a la curia las inobligantes intrigas o manejos de Miltitz; por lo menos se le dejó hacer y aun a tiempo se prestó de buena gana oídos a su ligero optimismo. Cayetano tenía un papel más difícil: guardarse en la manga la sentencia de condenación contra Lutero y ofrecer la corona imperial al protector del hereje. Los informes color de rosa de Miltitz dieron pretexto a León x para obrar, en un breve de 29 marzo de 1519, como si Lutero estuviera dispuesto a la retractación e invitarle así paternalmente. Ante él, vicario de Cristo, podía prestar la retractación, de la que sólo lo habrían retraído en Augsburgo el rigor de Cayetano y su partidismo por Tetzel (WA Br 1, 364s). De estar así las cosas, el papa no tenía ya motivo alguno de irritarse contra Federico el Sabio por favorecer a un hereje. El cortejo amoroso al príncipe culminó en el mensaje que Mil-

titz tenía que llevarle ocho días antes del acto electoral[16]: Se ruega apremiantemente al príncipe elector que defienda la candidatura del rey de Francia. Si no es posible elegir a éste, acepte él mismo la corona imperial. El papa, en cambio, hará por él todo lo que esté en su mano, y creará cardenal a uno de sus amigos[17]. Por amigo del príncipe pasaba entonces en Roma Lutero. A éste, pues, pudo aludirse con la creación cardenalicia.

Llevado, pues, de la preocupación por los estados de la Iglesia y la posición de los Medici en Italia, obró el papa como si Lutero y sus protectores no hubieran sido declarados herejes. Dejó en paz el proceso casi un año y dio tiempo al movimiento luterano para que echara más hondas raíces, retiró la excomunión y ofreció en su lugar una corona imperial y un capelo cardenalicio. «Si la corte romana, no obstante las advertencias de Cayetano, hizo como que olvidaba el peligro que a toda la Iglesia amenazaba por parte de este Martín Lutero *Eleutherius* y pospuso la solución de esta crisis secular a las exigencias momentáneas de la política papal en Italia, aquí se demostró tal vez con el máximo testimonio que Lutero y la oposición tenían razón al echar en cara a la Iglesia de Cristo haber degenerado en una institución de derecho y poderío»[18].

La disputa de Leipzig

Si consideraciones políticas hicieron que se dejara en paz el proceso contra Lutero, el pleito de los espíritus que éste provocara no era fácil de resolver. Unas tesis que el colega wittenbergense de Lutero, Andrés von Karlstadt, había sentado contra los *obelisci* de Eck, le dieron un bienvenido pretexto para invitar a una pública discusión *(disputatio)* en agosto de 1518. El profesor de Ingolstadt había tenido una conversación relativamente amistosa con Lutero, y convinieron en proponer a Karlstadt como escenarios de la *disputatio* Erfurt y Leipzig. Karlstadt dejó la elección a Eck, quien, en diciembre, solicitó de la facultad teológica de Leipzig y del du-

16 El 21 de junio, P. KALKOFF: ZKG 25 (1904) 413 n.º 3

17 Traducción alemana *Reichstagsakten*, nueva serie, t. I, ed. dirigida por A. KLUCKHOHN, Gotha 1893, 824.

18 R. STADELMANN, *Das Zeitalter der Reformation* «Hdb. der dt. Gesch.», ed. preparada por BRANDT-MEYER JUST, *t.* II, Constanza 1954, 49

que Jorge de Sajonia que autorizaran allí la discusión. La facultad y el obispo local Adolfo de Merseburgo estaban en contra. Pero el duque Jorge se mostró entusiasmado por la disputa y supo lograr el asenso de la facultad. Ya en diciembre de 1518 había publicado Eck doce tesis sobre penitencia, indulgencias, tesoro de la Iglesia y purgatorio contra Karlstadt. De hecho, sin embargo, se dirigían contra Lutero y su concepción de la autoridad del papa y de la Iglesia, por ejemplo, la tesis 12 (luego 13): «Es falso afirmar que, antes del papa Silvestre (314-335), la iglesia Romana no tuvo la primacía sobre las otras iglesias» [19]. A pesar de lo convenido con Miltitz, Lutero publicó contratesis (WA 2, 160s), y anunció su participación en la disputa. En la contratesis 13 afirma que el primado de la Iglesia romana está probado con falsos decretos de los papas, que sólo tienen 400 años de antigüedad. A Spalatin, que estaba preocupado por el caso, le escribe: «Por razón del príncipe elector y de la universidad, disimulo y me reservo muchas cosas que, de estar en otra parte, vomitaría contra la devastadora de la Escritura y de la Iglesia, contra Roma o, mejor dicho, contra Babilonia. No es posible, querido Spalatin, tratar de la verdad de la Escritura y de la Iglesia sin herir a este monstruo. No esperes, pues, que me esté quieto y calle, a no ser que quieras que abandone de todo en todo la teología» (WA 1, 351).

Unos días después, asegura a Spalatin no haberle jamás pasado por las mientes apostatar de la sede apostólica de Roma. Para él está bien que ésta se llame y sea «señora de todos». Y es así que al turco mismo hay que honrar y soportar, por razón de la autoridad que Dios le ha concedido (WA Br 1, 356). Ello quiere decir que el papado era entonces para Lutero mera autoridad de orden, como cualquier autoridad secular. No contento con eso, el 13 de marzo le susurra a Spalatin al oído [20] que, en el estudio de las decretales para la disputa, se ha planteado la cuestión de si el papa no será el anticristo o por lo menos su emisario, pues tan miserablemente crucifica, en sus decretos, a Cristo, es decir, a la verdad. Sólo a última hora, por intervención de Eck, admitió el duque a Lutero en la disputa. Ésta tuvo lugar, del 27 de junio hasta el 16 de julio de 1519 en el Pleissenburg de Leipzig. Primero disputaron Eck

19. *Gegen Luthers «Resolutiones» conc 22* (WA 1, 571)
20. «In aurem tibi loquor» (WA Br 1, 359)

y Karlstadt sobre la elección gratuita. La discusión entre Eck y Lutero culminó en la cuestión sobre el derecho divino y el primado del papa y sobre la autoridad de los concilios. Éstos podrían errar y de hecho habrían errado, por ejemplo, el concilio de Constanza en la condenación de Huss. Con ello se afirmaba la sagrada Escritura como fuente única de la fe y se asentaba la *sola Scriptura* como principio formal de la reforma protestante. Lutero no reconocía ya un magisterio supremo de la Iglesia que interprete obligatoriamente la Escritura. En la disputa, le prestaron a Eck excelentes servicios su buena memoria y su destreza dialéctica. Si su peligro fue empujar al contrincante, con fría precisión, a consecuencias heréticas y a fijarlo en el error, tiene sin embargo el mérito de haber puesto en claro, frente a la incertidumbre dogmática de su tiempo, que Lutero no significaba reforma, sino ataque a la estructura de la Iglesia.

V. Los escritos reformistas de Lutero de 1520

BIBLIOGRAFÍA: H. Dannenbauer, *Luther als religioser Volksschriftsteller 1517-20,* Tubinga 1930; O. Clemen, *Die lutherische Reformation und der Buchdruck,* Leipzig 1939; H. v. Campenhausen, *Reformatorisches Selbstbewusstsein und Reformatorisches Geschichtsbewusstsein bei Luther, 1517-22:* ARG 37 (1940) 128-150; H. Volz, *Die ersten Sammelausgaben von Lutherschriften und ihre Drucker* (1518-1520): Gutenberg-Jb 1960, 185-202; W. Köhler, *Zu Luthers Schrift «An den christlichen Adel deutscher Nation»:* ZSavRGkan 14 (1925) 1-38; W. Maurer, *Von der Freiheit eines Christenmenschen,* Gotinga 1949; H. Asmussen, *Glaube und Sakrament. Zwei Abschnitte aus «De captivitate»: Begegnung der Christen,* Stuttgart 1959, 161-178.

Tras la disputa de Leipzig, Lutero se convirtió más y más en héroe y oráculo de la nación. Él mismo se sentía henchido de espíritu apocalíptico y se imaginaba estar llamado a oponerse al anticristo. Ello daba a su lengua patetismo profético, energía y decisión. Caballeros, ciudadanos y campesinos, apenas capaces de comprender al reformador en sus verdaderos temas religiosos, se sentían sostenidos por la seguridad de que Lutero traería la por tanto tiempo ansiada reforma de la Iglesia y del imperio, siquiera por reforma se entendiera también el logro de los fines políticos y sociales de

cada uno. De dondequiera afluían los estudiantes a la universidad de Wittenberg, cuya facultad de artistas había sido reformada, a instancias de Lutero, en sentido humanístico, y en que Melanchthon ocupaba la cátedra de griego. Los estudiantes eran a su vez heraldos eficaces de las doctrinas luteranas hasta los más remotos rincones del imperio. La imprenta, además, ofrecía posibilidades completamente nuevas de propaganda. Ya en 1518, el humanista Juan Froben, de Basilea, había hecho una edición completa de las obras latinas de Lutero con alta tirada. Nuevas ediciones, ampliadas, aparecieron en 1520 en Estrasburgo y Basilea. Aquí siguieron en mayo de 1520 y en Estrasburgo en julio colecciones de obras de Lutero en latín, que hallaron buena salida. Lutero ocupó a veces a tres impresores para lanzar sus obras a la publicidad. Las más de las veces eran escritos polémicos, solicitados por el momento, y escritos a vuela pluma, que atacaban abusos o respondían a ataques. Añadíanse numerosos escritos edificantes, testimonio de su experiencia religiosa y, a par, ayuda pastoral para muchos que se dirigían a él. Lutero dominaba la lengua del pueblo; a menudo era grosero y lleno de áspera burla, pero nunca aburrido y difícil, como la teología escolástica en sus minuciosas disputaciones.

El año 1520 representó el primer punto culminante de su actividad publicitaria. Entre los escritos pastorales de fines de 1519 hay que contar principalmente los sermones sobre los tres sacramentos, únicos que en adelante quiere reconocer Lutero como válidos: 1.° sermón sobre el sacramento de la penitencia (WA 2, 713-723); 2.° sermón sobre el sacramento del bautismo (WA 2, 727-737); 3.° sermón sobre el venerable sacramento del verdadero cuerpo de Cristo y sobre las hermandades (WA 2, 742-758). Sin embargo, se discute si Lutero mantiene aún la sacramentalidad de la penitencia en el sentido tradicional. No mira la palabra del perdón de los pecados en su relación interna con el ministerio de la Iglesia. Por eso, en su opinión, cualquier laico puede dar la absolución: «Síguese en noveno lugar que, en el sacramento de la penitencia y perdón de la culpa, ni el papa ni el obispo hacen más que el más humilde sacerdote; es más, si no hay sacerdote, otro tanto hace cualquier cristiano, aunque sea una mujer o un niño. Porque cualquier cristiano que te diga: "Dios te perdona tus pecados"... y tú puedes comprender la palabra con fe firme, como si Dios te hablara, en esa

misma fe eres ciertamente absuelto. Tan de todo en todo está todo en la fe en la palabra de Dios» (WA 2, 716).

En el bautismo y la eucaristía, «los dos principales sacramentos de la Iglesia», recalca fuertemente Lutero la apropiación subjetiva de la gracia que en ellos se ofrece y sus efectos fructuosos. El *opus operatum* debe convertirse en la fe, en el *opus operantis;* de lo contrario sólo produce daño, como la cruz de Cristo se convirtió en fatalidad para los judíos. Spalatin le invitó a que escribiera también sobre los otros sacramentos; pero Lutero rechazó la invitación, pues no había razón alguna para ellos en la sagrada Escritura. «Para mí no quedan ya más sacramentos. Porque sólo se da un sacramento, cuando hay una expresa promesa divina para el ejercicio de la fe» (WA Br 1, 595).

Se le reprochó a Lutero que con su doctrina de la justicia por la fe sola perjudicaba a las obras y hasta las hacía despreciables. Contra esa censura y a ruegos de Spalatin escribió Lutero en el principio de 1520 el extenso sermón «sobre las buenas obras», en que se aborda la relación entre la fe y las obras (WA 6, 202-276). Aquí da a los laicos una extensa instrucción para vivir y obrar cristianamente. La más excelente de todas las obras es la fe (Jn 6, 28). Pero no es una obra buena junto a las otras, sino la fuente de toda obra buena. Estas son fruto de la fe, «que trae consigo caridad, paz, gozo y esperanza». Lo que importa no es la grandeza de la obra externa; todo nuestro obrar puede convertirse en obra buena, con tal de que tenga por motivo la fe. «Si, pues, la justicia está en la fe, es claro que ésta sola cumple todos los mandamientos y hace justas sus obras» (WA 6, 211). Si tuviéramos fe viva, «no necesitaríamos de ley alguna, sino que cada uno obraría por sí mismo buenas obras en todo momento» (WA 6, 213). Pero mientras no tenemos esta libertad de la fe para las buenas obras, necesitamos de leyes y exhortaciones, y tenemos que ser excitados como niños a bien obrar, con ceremonias y promesas. Sin embargo, la fe misma no nace de las obras, sino que es un don de Cristo. «Mira, pues, que debes formar a Cristo en ti, y ver cómo Dios te ofrece en él su misericordia, sin méritos tuyos precedentes, y de esta imagen de su gracia sacar la fe y seguridad del perdón de todos tus pecados. Por eso la fe no comienza con las obras, ni las constituyen, tiene que manar y fluir de la

sangre, de las llagas y de la muerte de Cristo» (WA 6, 216). La fe se prueba en el diario quehacer, en la obediencia a los mandamientos de Dios. Con ello tenemos bastante, no son menester otras obras que nos impongamos nosotros. Las obras que se me imponen «no aparecen ni brillan», como las obras no mandadas de los «nuevos santos». Son tanto más altas y mejores, cuanto menos brillan, y «se hacen tan callada y secretamente que nadie, fuera de Dios, se entera de ellas». En este primer escrito del año decisivo de 1520, tal vez el más importante y en todo caso no atendido como se merece, se mueve Lutero en las ideas de la mística alemana, particularmente de Taulero. Dentro de la polémica resulta claro que no rechaza en absoluto las obras, sino una piedad de obras que en muchos casos se hace pura mecánica.

Lo que condujo a una rotura cada vez más clara no fue la doctrina misma sobre la justificación, sino sobre la Iglesia. Ya de atrás luchaba Lutero con la idea de que el papa era el anticristo [1]. En febrero de 1520 conoció el escrito de Lorenzo Valla sobre la supuesta donación de Constantino (1440), editado de nuevo por Ulrico de Hutten. El 24 de febrero escribió sobre él a Spalatin: «Me angustio de forma que casi ya no dudo de que el papa sea el verdaderísimo anticristo que, según opinión general, está aguardando el mundo» (WA Br 2, 48s). Por el mismo tiempo vino a manos de Lutero el *Epithoma responsionis ad Lutherum* (1519) de Silvestre Prierias, en que se recalcaba fuertemente el primado y la infalibilidad del papa. En mayo apareció la obra del franciscano Agustín Alveldt *Super apostolica sede...*, a la que respondió el fámulo de Lutero, Juan Lonicer. Cuando luego Alveldt publicó, refundido, su escrito en lengua alemana, escribió Lutero mismo una violenta réplica: *Sobre el papado de Roma contra el famosísimo romanista de Leipzig* (1520; WA 6, 285-324). Aquí desenvuelve Lutero su doctrina sobre la Iglesia:

1. La cristiandad, como congregación de todos los creyentes en Cristo, no es una congregación «corporal», sino «de corazones en una sola fe». Esta «unidad espiritual» basta por sí sola para formar una cristiandad. El bautismo y el evangelio son su signo en el mundo.

---

1 Carta a W. Link de 18-12-1518 (WA Br 1, 270)

2. Esta cristiandad, que es la sola Iglesia verdadera, no tiene una cabeza sobre la tierra, «sino que Cristo solo en el cielo es aquí la cabeza, y él solo rige». Los obispos son mensajeros, y todos iguales por ordenación divina. Sólo por ordenación humana, «está uno sobre los demás en la Iglesia exterior».

3. Mt 16, 18 debe interpretarse por Mt 18, 18. Entonces se ve claro que a san Pedro le fueron dadas las llaves en lugar de la Iglesia entera, no únicamente para su persona.

4. Hay, por tanto, que soportar con toda paciencia al papa, admitido por Dios, «como si el turco estuviera sobre nosotros».

Lutero piensa que «puede muy bien sufrir que reyes, príncipes y nobleza entera intervengan, para que se cierre la calle a los canallas de Roma... ¿Cómo llega la avaricia romana a arrebatar para sí todas las fundaciones, obispados y bienes feudales de nuestros padres? ¿Quén ha oído ni leído jamás parejo e indecible bandidaje?» (WA 6, 322).

Si aquí pone Lutero el dedo en la llaga del resentimiento nacional, que ya se había hecho oír frecuentemente en los *gravamina* de la nación alemana, en el primero de los tres grandes escritos programáticos del verano de 1520 se hace muy expresamente portavoz de estos deseos y quejas: «A la nobleza cristiana de la nación alemana sobre la reforma del estado cristiano». A 7 de junio de 1520 escribía a Spalatin: «Tengo intención de escribir una hoja volante o folleto al emperador Carlos y a la nobleza de toda Alemania contra la tiranía e indignidad de la curia romana» (WA Br 2, 120). En la primera parte, introductoria, se trata de derribar las tres murallas tras las que se han atrincherado los «romanistas», es decir, la curia, a fin de eludir toda reforma: 1.ª La autoridad espiritual está por encima de la secular. 2.ª Sólo al papa incumbe interpretar la sagrada Escritura. 3.ª Sólo él puede convocar un concilio legítimo. Lutero en cambio, realza el sacerdocio universal, junto al cual no admite ya ningún sacerdocio particular. «Porque todos los cristianos pertenecen verdaderamente al estado clerical; no hay entre ellos más diferencia que la del oficio (o ministerio)... esto viene de que tenemos un solo bautismo, un evangelio y una fe... solos que hacen clérigos y pueblo de Dios... y es así que el que sale del bautismo, puede gloriarse de haber sido ya consagrado sacerdote, obispo y papa, aunque no a todos incumba desempeñar

ese ministerio... De ahí se sigue que laicos, sacerdotes, príncipes, obispos y, como ellos dicen, clérigos y seculares, realmente no tienen en el fondo otra diferencia que la del ministerio (es decir, del servicio) u obra, y no la del estado» (WA 6, 407s). Si papa y obispos han desfallecido, es misión de los llamados estados seculares tratar de poner remedio: «Por eso, donde lo pide la necesidad y el papa da escándalo a la cristiandad, el primero que pueda, como miembro de todo el cuerpo, debe cuidar de que se convoque un concilio legítimo y libre. Nadie puede hacer eso tan bien como la espada secular, particularmente porque ahora la manejan cristianos, sacerdotes, clérigos, partícipes del poder en todas las cosas, y han de hacer que su oficio y obra, que tienen de Dios sobre cada uno, marchen libremente, en lo que se necesita y es provechoso» (WA 6, 413)... «Por eso vigilemos, queridos alemanes, y temamos a Dios más que a los hombres, a fin de que no entremos a la parte de culpa en la perdición lamentable de tantas pobres almas por el vergonzoso y diabólico régimen de los romanos» (WA 6, 415).

Sigue una serie de acusaciones sobre todo contra «la avaricia y rapiña romanas», culminando en el reproche de que papa y curia no cumplen su propio derecho canónico (WA 6, 418). En la tercera parte, desenvuelve Lutero en 28 puntos un programa de reforma que va desde la abolición de las anatas, las reservas, el celibato y de los muchos días de fiesta, pasando por la reforma de las universidades hasta el cierre de los burdeles. Todos, el noble lo mismo que los campesinos y los pobres de las ciudades, podían pensar aquí en el remedio de sus necesidades. Aquello por que Lutero había luchado en las angustias de su conciencia, se hacía en este escrito asunto de la nación entera. Así se explica que las gentes se lo arrebataran de las manos. En la primera semana se vendieron 4000 ejemplares, lo que representaba un éxito inaudito.

En el segundo gran escrito programático: *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* (octubre 1920), una de las pocas obras teológicas sistemáticas de Lutero, se dirigió éste a los teólogos. La ocasión fue una obra de Alveldt, *Tractatus de communione sub utraque specie* (junio 1520), pero va mucho más allá y es una discusión e impugnación de la doctrina sacramental de la antigua Iglesia. Lutero no deja en pie más que los tres sacramentos del bautismo, penitencia y cena.

Pero éstos mismos han sido llevados por obra de la corte romana a una miserable cautividad. El sacramento del pan se halla en triple cautividad: la negación de la segunda especie, la doctrina de la transubstanciación y el entender la cena como sacrificio. Lutero no quiere decir que la segunda especie esté absolutamente mandada, ni que la doctrina de la transubstanciación sea falsa, sino que quería se guardara la libertad. Es tiranía romana — opina él — negar el cáliz a los laicos o hacer dogma de fe en una opinión de Tomás. Lutero mantiene la verdadera presencia del cuerpo de Cristo, pero quiere dejar abierto el «cómo». Para él aparece muy luminosa la presencia del cuerpo de Cristo en, con y bajo el pan de modo análogo a la inhabitación de la divinidad en la humanidad de Cristo.

En cambio, la tercera cautividad del sacramento es un abuso sobremanera impío y fuente de nuevos males, profundamente arraigados. Lutero repite aquí ideas del «sermón del Nuevo Testamento, es decir, de la santa misa» (1520). Pide retorno a la «primera y sencilla fundación» de Cristo, a su palabra. Según ésta, el sacramento del altar es un testamento, en que se nos promete el perdón de los pecados. Las palabras del relato de la institución son la esencia y fuerza de la misa, y, a par, la suma y trasunto de todo el evangelio. «Mira, hombre pecador y condenable, por el puro e inmerecido amor con que te amo... te prometo por estas palabras, antes de que tú hayas merecido ni deseado nada, el perdón de todos tus pecados y la vida eterna. Y para que estés enteramente cierto de esta mi promesa irrevocable, quiero entregar mi cuerpo y derramar mi sangre y confirmar con la muerte misma esta promesa y dejarte ambas por signo y memorial de la promesa. Cuantas veces hicieres uso de esto, te acordarás de mí, y ensalzarás, alabarás» y darás gracias por este amor y bondad mía para contigo (WA 6, 515). En lugar de aceptar por la fe esta herencia, han hecho de ella los hombres, según Lutero, un sacrificio, una obra, es decir, algo que ellos dan a Dios. «Porque no habrá nadie tan loco que diga hacer una obra buena el que viene pobre y necesitado y quiere que de mano del rico se ofrezca a todos por mano del sacerdote un beneficio de la divina promesa. Luego es cierto que la misa no es un sacrificio...» (WA 6, 523).

Lutero ve en Cristo, señor de la cena, a Dios simplemente, no

al Dios-hombre mediador. Así la cena está dirigida de Dios a nosotros, y no también, por el mediador Cristo, al Padre. Por eso Lutero no ve tampoco enlace interno entre la oración de alabanza y acción de gracias de la eucaristía y el sacramento. «Por eso no hay que confundir las dos cosas: la misa y la oración, el sacramento y la obra, el testamento y el sacrificio. Porque lo uno viene de Dios a nosotros por ministerio del sacerdote y exige fe; lo otro va de nuestra fe a Dios por los sacerdotes y pide exaudición» (WA 6, 526). En estos años de su polémica contra la praxis sacramental de la edad media tardía, acentúa Lutero fuertemente la fe, con que respondemos al *verbum sacramenti*, a la promesa de Cristo. Aquí pasa a segundo término la presencia real como sello y prenda de la promesa. Pero mantiene el concepto tradicional de sacramento aun cuando dice: «Y como importa más la palabra que el signo, así importa también más el testamento que el sacramento. "Cree", dice Agustín, y has comido» (WA 6, 518). Y es así que por palabra se entiende aquí el *verbum sacramenti* y por sacramento, el sacramento, el *sacramentum tantum*. Según la doctrina sacramental escolástica sólo la palabra hace del signo sacramento, y más importancia tiene la palabra que el signo. Según Tomás de Aquino, el sacramento produce su efecto santificante al tocar el signo al cuerpo y ser creída la palabra (S. Th. III, q. 60 a. 6). Consiguientemente, la teología escolástica conoce un *manducare spiritualiter Christum* por la fe; mientras la mera recepción sacramental sin fe es para ella un pecado. A pesar de toda su polémica contra los conceptos *opus operatum - opus operantis*, mantiene Lutero lo que significan. El sacramento se realiza independientemente de la dignidad del ministro, que es «instrumento en lugar de Dios», y opera en creyentes e incrédulos, siquiera el fruto sea contrario [2].

Esta obra polémica, con la apasionada repulsa del sacrificio de la misa y la negación de cuatro sacramentos, no sólo ponía en tela de juicio doctrinas esenciales de la fe, sino que venía a eliminar el núcleo más íntimo del culto de la Iglesia y de la piedad de los fieles. Así fue que produjo escándalo y contribuyó esencialmente a esclarecer los frentes. Más de un antiguo amigo, por ejemplo, Staupitz, se volvió atrás horrorizado. Erasmo pensaba que antes

2. *«...manet tamen semper idem sacramentum et testamentum, quod in credente operatur suum opus, in incredulo operatur alienum opus»* (WA 6,526).

de esta obra la rotura era aún evitable. De modo semejante se expresó el confesor de Carlos V, Juan Glapion. La universidad de París protestó públicamente contra esta obra, y Enrique VIII, rey de Inglaterra, escribió contra ella su *Assertio septem sacramentorum* (1521), que le valió el título pontificio de *Defensor fidei*. El franciscano y enemigo de Lutero, Tomás Murner, creyó ya que por una traducción al alemán, sin comentarios, del *De captivitate*, podía levantar contra Lutero al gran público.

El tercer escrito programático: *De la libertad del cristiano* (noviembre de 1520) fue escrito por sugestión de Carlos von Miltitz después de la publicación de la *Exsurge Domine*, en que se le amenazaba con la excomunión, para convencer al papa de la ortodoxia y buena volutad de Lutero. Así, la polémica pasa aquí a segundo término a favor de una exposición popular y férvida del ideal de la vida cristiana. El cristiano es señor libre sobre todas las cosas y no está sujeto a nadie, en cuanto acepta por la fe el evangelio, es decir, las promesas de Cristo. Sin embargo, como en la tierra sólo hay un empezar y crecer y sólo hemos recibido las primicias del Espíritu, vigen aún los mandamientos y leyes de Dios. Sin embargo, el hombre no puede hacerse piadoso y salvarse por su observancia, es decir, por las obras. Los mandamientos nos llevan al conocimiento del pecado y al arrepentimiento. (Así pues, el hombre que por el temor de los mandamientos de Dios ha sido humillado y ha llegado al conocimiento de sí mismo, es justificado y elevado por la fe en las palabras divinas» (WA 7, 34). El cristiano se inclina además bajo la ley para servir al prójimo. Aunque es enteramente libre, «debe hacerse voluntariamente siervo, para ayudar a su prójimo... así pues, de la fe fluye la caridad y gusto de Dios, y de la caridad una vida libre, voluntaria y gozosa, para servir de balde al prójimo» (WA 7, 35s). Así, el cristiano «es un criado al servicio de todas las cosas y sujeto a todo el mundo».

VI. El monje excomulgado ante la dieta de Worms

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA: a) *Bula de excomunión:* cf. cap. 4; «Exsurge Domine»: BullRom V, 748-757; D, 741-781: «Decet Romanum Pontificem»: BullRom V, 761-764; SCHOTTENLOHER I, 12043-56; V, 47670a-71; H. ROOS, *Die Quellen der Bulle «Exsurge Domine»:* Festschrift Schmaus,

Munich 1957, 909-926; A. SCHULTE, *Die romischen Verhandlungen uber Luther 1520:* QFIAB 6 (1904) 32-52; 174ss; J. GREVING, *Zur Verkündigung der Bulle Exsurge Domine durch Dr. J. Eck 1520:* RGStT 21-22, Munster 1912, 196-221; G. MÜLLER, *Die drei Nuntiaturen Aleanders in Deutschland:* QFIAB 39 (1959) 222-276.

Quema de la bula: SCHOTTENLOHER I, 14107-15, II, 55923-55927; J. LUTHER-M. PERLBACH: SAB (1907) V, 95-102; O. CLEMEN: ThStK 81 (1908) 460-469; H. BOEHMER: LuJ 2-3 (1920-21) 3-53; J. LUTHER: ARG 45 (1954) 260-265.

b) *La dieta de Worms: Deutsche Reichstagsakten unter Karl V.* (=RA) II, Gotha 1896; TH. BRIEGER, *Aleander und Luther 1521. Die vervollständigten Aleander-Depeschen* I, Gotha 1884; P. KALKOFF, *Die Depeschen des Nuntius Aleander vom Wormser Reichstag,* Halle ²1897; id., *Briefe, Depeschen und Berichte uber Luther vom Wormser Reichstage,* Halle 1898; J. COCHLAEUS, *Colloquium cum Luthero Wormatinae olim habitum:* Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation IV, Leipzig 1910, 177-218; SCHOTTENLOHER I, 14281-346; III, 27923-50; H. VON SCHUBERT, *Die Vorgeschichte der Berufung Luthers auf den Reichstag zu Worms 1521:* SAH 1912; H. GRISAR, *Luther zu Worms,* Friburgo 1921; Paul KALKOFF, *Der Wormser Reichstag von 1521,* Munich 1922; E. KESSEL, *Luther vor dem Reichstag in Worms 1521:* Festgabe für Paul KIRN, ed. preparada por E. Kaufmann, Berlın 1961, 172-190.

Con la elección de Carlos V para emperador alemán el 28 de junio de 1519, se acabaron los mıramientos de la curia con Federico el Sabio. Pero otras preocupaciones políticas, apuros financieros y, sobre todo, sus diversiones privadas alejarán a León X de una persecución enérgica de la causa de Lutero. Hasta febrero de 1520 no entró el proceso romano en una nueva etapa. Bajo la presidencia de dos cardenales: el teólogo Cayetano y el canonista Accolti, tres comisiones examinaron sucesivamente la doctrina de Lutero. En la tercera, que celebró sesiones desde fines de abril, tuvo parte decisiva Juan Eck. Ya en diciembre de 1519, el cardenal de Tortosa, Adriano de Utrecht, había aconsejado que, en la condenación de Lutero no se pusiera una palabra de otro modo que él la escribiera. La indicación fue en gran parte seguida. En este punto cabía apoyarse en los dictámenes de las universidades de Colonia de 30 de agosto de 1519 y de Lovaina de 7 de noviembre del mismo año. El último reproducía las proposiciones censuradas de Lutero con sus mismas palabras, y seis de ellas pasaron a la bula papal. El esquema propuesto por la tercera comisión fue discutido en el consistorio del 21 de mayo al 1 de junio de 1520

y publicado finalmente como bula *Exsurge Domine* con fecha de 15 de junio de 1520. Esta bula condena 41 proposiciones extractadas de escritos de Lutero «como heréticas, escandalosas, erróneas, ofensivas de las piadosas orejas, seductoras de ánimos sencillos y contrarias a la doctrina católica», sin especificar en cada proposición bajo qué categoría caía dentro de esta amplísima escala de censuras. Con ello quedaba incierto dónde terminaba el terreno de opiniones peligrosas de escuela, pero todavía discutibles, y comenzaba el de la herejía. La condenación de ésta perdía así su efecto decisivo. Esto hubo de confesar el mismo Juan Eck, cuando, tres años más tarde, en su dictamen de reforma para el papa, pedía una nueva bula, en que sólo se rebatieran los errores más importantes con copioso empleo de la sagrada Escritura. En la *Exsurge Domine* «habrían quedado muchos puntos oscuros; muchas de las proposiciones condenadas eran tan indiferentes que incluso varones doctísimos no comprendían por qué habían sido condenadas» [1]. Esta insuficiencia de la bula fue tanto más fatal cuanto que, hasta el concilio tridentino, «quedó como única manifestación de la autoridad doctrinal pontificia en la causa de Lutero» [2].

Dentro del plazo de sesenta días después de la publicación de la bula, Lutero tenía que retractarse en los obispados de Sajonia, y ser quemados los escritos en que se defendían sus doctrinas escandalosas. El encargo de publicar en Alemania la bula de excomunión cayó sobre el humanista italiano Girolano Aleander [3] y Juan Eck. El 17 de julio fueron confirmados como nuncios, y Eck nombrado protonotario.

En Alemania, sobre todo en Alemania del sur [4], la promulga-

---

1. *«Nam etsi in bulla priori multa fuerint damnata, tamen aliqua videbantur adeo obscura, immo quaedam adeo indifferentia, ut visum fuerit quandoque viris etiam doctissimis partem contrariam veriorem esse quam ea quae damnata fuerint»*, *Acta Reformationis catholicae* I, ed. preparada por G. PFEILSCHIFTER, Ratisbona 1959, 143.

2. H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient* I, Friburgo ²1951, 155.

3. Nacido en 1480 en Motta (Friul), fue, después de sus estudios humanísticos, profesor de las universidades de Padua, Venecia, París y Orleans En 1516 entró al servicio de la curia romana Aquí fue nombrado en julio de 1519 prefecto de la Biblioteca Vaticana. El importante humanista, de ambición extrema, sólo en sus años posteriores se ligó íntimamente a la reforma católica Desde otoño de 1536 fue miembro de la gran comisión de reforma y cardenal. Murió en Roma el 1-2-1542.

4. La bula impresa a costa de Eck no fue leída en Augsburgo hasta 30-12 1520, ZKG 37 (1918) 159. El obispo de Freising no dio la orden de promulgación hasta 10-1-1521; Zschr. fur Bucherfreunde», NF 9 (1918) 198. Cf. H. JEDIN, *Gesch. des Konzils* I, 144s.

ción de la bula halló dificultades, pues los obispos estaban desinteresados y temían alborotos. En Alemania central tropezó Eck con peligrosa contradicción. En propia cabeza hubo de experimentar lo fuerte que era por todas partes la oposición contra la curia. El 21 de septiembre pudo clavar la bula en Meissen, pocos días después en Merseburgo y Brandenburgo. En Leipzig la universidad se negó a la publicación y los estudiantes organizaron algaradas. En Erfurt asaltaron la imprenta y arrojaron al río los ejemplares saqueados. El 3 de octubre envió Eck la bula a la universidad de Wittenberg. Aquí se dio largas al asunto. No se quiso dar ningún paso, hasta conocer la posición del príncipe elector que asistía en el oeste a la coronación imperial.

Por estos días actuó sobre Lutero, Carlos von Miltitz. Evidentemente, no concedía a Eck el papel de nuncio pontificio y, tras el fracaso de éste en la publicación de la bula, quiso presentarse una vez por su parte como mediador de paz y alcanzar la gloria de haber logrado la reconciliación. El 12 de octubre de 1520, se dejó persuadir por él en Lichtenberg del Elba a mandar una carta a León X en que protestaría de no haber querido nunca atacar la persona del papa, sino sólo defenderse de sus contrarios. Como Tetzel en 1519, ahora había que echar mano de Juan Eck como emisario. A fin de evitar la apariencia de que Lutero se había movido a escribir la carta únicamente por la publicación de la bula, se le puso fecha atrasada de 6 de septiembre. A par, Lutero rendiría al papa homenaje en forma de un escrito. Para este fin nació el *De la libertad del Cristiano*. Con él quería ofrecer Lutero «la suma entera de una vida cristiana» (WA 7, 11).

La carta de Lutero a León X es un documento problemático, en cuanto da al papa, a quien otras veces había llamado el anticristo, los títulos de «santísimo padre» o de «piadoso León», y él quiere ser tenido por hombre que jamás ha hecho nada contra la persona del papa y le es tan adicto que le desea y hace todo bien. Pero, al mismo tiempo, se desata en salvajes arrebatos contra la curia romana, que sería peor que Sodoma y Gomorra o Babilonia. Sólo perdición sale, años ha, de ella. «La sede romana está perdida. La cólera de Dios ha caído sin cesar sobre ella, enemiga que es de los concilios generales, no admite instrucciones ni reforma, y no puede sin embargo impedir su naturaleza furiosa y anti-

cristiana... Esta es la causa porque me ha dolido siempre que tú, piadoso León, hayas venido a ser papa en este tiempo, cuando eras sin duda digno de haberlo sido en tiempos mejores. La sede romana no es digna de ti y de semejantes a ti, sino que debiera ser papa el espíritu malo... Oh tú, infelicísimo León, que te sientas en la silla más peligrosa, verdaderamente te digo la verdad, pues te quiero bien» (WA 7, 5s). Como san Bernardo, Lutero quiere abstenerse de enseñar al papa. Pero no hay que contar con una retractación de su doctrina: «Pero de nada vale que yo retracte mi doctrina» (WA 7, 9).

Esta distinción entre el papa y los manejos de la curia o de Eck la hizo también Lutero en las dos obras que, hacia la segunda mitad de octubre, llevaba entre manos: Un escrito polémico contra Eck: *Sobre las nuevas bulas y mentiras de Eck* (WA 6, 579-594), y la respuesta latina a *Exsurge Domine: Adversus execrabilem Antichristi bullam* (WA 6, 597-612). Lutero, contra su convicción[5], hace como si dudara de la autenticidad de la bula. Sin embargo, quienquiera la haya compuesto, no le cabe duda de que procede del anticristo, y quiere, consiguientemente, tratarla como obra del anticristo: «Te reto a ti, León x, y a vosotros, cardenales, y a toda las demás gentes que significáis algo en la curia y os digo en la cara: Si esta bula ha salido realmente bajo vuestro nombre y con vuestro conocimiento, yo os exhorto en virtud del poder que, como todos los cristianos, he recibido del bautismo, a que hagáis penitencia y os apartéis de esas satánicas blasfemias contra Dios, y eso pronto. De lo contrario sabed que yo con todos los adoradores de Cristo tenemos la sede de Roma como poseída por Satanás, por el trono del anticristo y, como enemiga capital y mortal de Cristo, no queremos obedecer ni estar sujetos más a ella. Si perseveráis en esta locura, yo os condeno más bien a vosotros y os entrego con esta bula y vuestros decretales a Satanás para ruina de la carne, a fin de que vuestro espíritu se salve con nosotros el día del Señor. En el nombre del Señor, a quien vosotros perseguís, Jesucristo nuestro Señor». (W A6, 604). Al fin, en cambio, de la versión alemana: *Contra la bula del anticristo* (WA 6, 614-629), Lutero abandona de todo punto la ficción de la inautenticidad, y

5. Cf carta a Spalatin de 11-10-1520 (WA Br 2,195).

escribe: «Si el papa no retracta la bula y condena a Eck y sus compañeros que siguen semejante bula, a nadie le cabrá duda de que es enemigo de Dios, perseguidor de Cristo, destructor de la cristiandad y el auténtico anticristo» (WA 6, 629).

Aleander tuvo más éxito en la publicación de la bula en el oeste del imperio. El 28 de septiembre logró persuadir a Carlos V a publicar un edicto contra la herejía para sus tierras heredadas de Borgoña. El 8 de octubre en Lovaina y el 15 en Lieja fueron solemnemente quemados escritos luteranos. El 23 de octubre de 1520 fue la coronación imperial en Aquisgrán. Esta circunstancia llevó a Aleander a Renania, donde ya se percató de alguna resistencia. El 29 de octubre visitó Colonia. Aquí se encontraban una serie de príncipes y otras personalidades por razón de la coronación imperial. Camino de Aquisgrán, aquí quedó atrasado, el 23 de octubre, por enfermo, Federico el Sabio. Por de pronto, se negó a recibir a Aleander. Sin embargo, el 4 de octubre logró el nuncio hablar con el príncipe, y pedirle la entrega de Lutero y la quema de sus obras. Federico el Sabio se aconsejó luego con Erasmo que estaba igualmente en Colonia. Erasmo se manifestó muy superficialmente, pero con regocijo del príncipe, diciendo que Lutero había cometido dos pecados: haber atacado al papa en la corona y a los frailes en la barriga. El príncipe elector hizo responder el 6 de noviembre a Aleander que él no había tenido nunca nada que ver con la causa de Lutero y vería mal que éste hubiera escrito algo injusto contra el papa. Lutero, sin embargo, se hubiera sin duda presentado voluntariamente al arzobispo de Tréveris como comisario papal, si éste lo hubiera llamado a sí bajo salvoconducto seguro, y lo mismo habría que esperar de él ahora. El relato de esta posición del príncipe llegó a Wittenberg, donde se sintió así menos obligación de prestar atención a la bula.

El 12 de noviembre, a instigación de Aleander, fueron quemados libros de Lutero. Sin embargo, parece ser que los partidarios de éste pusieron en manos del verdugo tanto papel de deshecho y códices escolásticos, que, de hecho, apenas si ardieron escritos luteranos; ejemplo de lo impopular que era este procedimiento contra Lutero. En todo caso resultaba claro que Roma tomaba en serio la lucha contra la herejía luterana y no pocos comprendieron al cabo de qué se trataba.

El 2 ó el 3 de diciembre visitó Spalatin a Lutero en Wittenberg y se enteró de que éste estaba dispuesto a quemar la bula papal con algunos libros de cánones, si, como en Colonia y Lieja, se llegaba también en Leipzig a quemar sus libros. Spalatin se lo comunicó a Federico el Sabio. Sin embargo, antes de que éste se manifestara en contra pasó Lutero a los hechos. El 10 de diciembre colgaba en la Iglesia de la ciudad en Wittenberg un letrero latino de Melachthon: «El que tenga afición al estudio de la verdad evangélica, acuda a las nueve a la capilla de la santa cruz de la puerta de Elster, donde serán quemadas las decretales papales y los libros de los escolásticos.» De la bula no se hablaba. El lugar era el desolladero de la ciudad, situado cerca del Elba, paraje acostumbrado para tales ejecuciones. Primero fueron quemados varios tomos de derecho canónico, la *Summa Angelica*, suma canónica de confesión, y escritos de Eck y Emser (WA Br 2, 234). Luego se acercó Lutero a la hoguera y echó al fuego un cuaderno pequeño, mientras pronunciaba, según parece, estas palabras: «*Quoniam tu turbasti sancta veritatem Dei, conturbet te hodie Dominus in ignem istum*»[6]. Que el tenue cuaderno contuviera la bula, difícilmente lo sabrían todos los presentes. Sin embargo, ya la sola quema del derecho canónico fue espectáculo de impresionante provocación a la curia, y todavía fue subrayada por un folleto de Lutero: *¿Por qué se queman los libros del papa y sus secuaces?* (WA 7, 152-182). Ahora finalmente, la bula *Decet Romanum Pontificem* de 3 de enero de 1521 produjo su efecto de excomunión. El 8 de febrero de 1521 informaba Aleander a Roma: «Toda Alemania está en clara rebelión. Para nueve décimas partes el grito de combate es "Lutero"; para los restantes, a quienes Lutero es indiferente, por lo menos el de "muera la curia romana", y todos desean y claman por un concilio»[7].

Lutero, excomulgado por la Iglesia, hubiera debido ser proscrito según el derecho medieval civil y eclesiástico, es decir, la excomunión eclesiástica debiera haber sido ejecutada por el brazo secular. Pero de hecho, el imperio negoció con Lutero. Esto se debió sólo en parte a la capitulación electoral jurada por Carlos V

6. Así armoniza J. Luther (*Noch einmal Luthers Worte bei der Verbrennung der Bannbulle* ARG 45 [1954] 260-265) los relatos ligeramente divergentes.

7 Th Brieger, *Aleander und Luther* 48.

el 3 de julio de 1519, según la cual nadie podía en adelante ser proscrito sin ser previamente oído[8]. Durante estos meses, Lutero había venido a ser demasiado el oráculo de la nación alemana, se había convertido demasiado en abogado de sus necesidades y deseos, para que se lo hubiera podido despachar simplemente. Mas por eso precisamente era de temer que una negociación pública con el reformador acarreara un aumento de su prestigio, ya de por sí poderoso. Esto trataban de evitar los nuncios papales. Además, no estaban dispuestos a admitir sin contradicción que autoridades laicas se erigieran en jueces en una cuestión de fe decidida ya por el papa. En su discurso de 13 de febrero de 1521 recalcó Aleander que a las autoridades laicas «no incumbe entender en causas o cosas que atañen a la fe»[9]. Así, el mero hecho de oír a Lutero, es decir, que la dieta de sí y ante sí se ocupara del asunto religioso, en vez de proceder sin ambages contra el hereje condenado, era una novedad de gran transcendencia[10].

El 28 de noviembre de 1520 hizo Carlos V a Federico el Sabio la promesa de oír a Lutero. El príncipe elector lo traería a la dieta de Worms[11]. Por representaciones de Aleander, esta promesa imperial quedó limitada en el sentido de que el príncipe elector trajera a Lutero a las cercanías de Worms sólo tras previa retractación[12]. Federico el Sabio rechazó la propuesta. Era justo dar a Lutero la ocasión de defenderse. Condenar a un alemán sin ser oído era imposible sin un escándalo profundo. Por empeño del príncipe elector, rechazó la dieta una ley propuesta personalmente por Aleander el 13 de febrero en un discurso de tres horas en orden a prohibir los escritos de Lutero. La dieta lo rechazó el 19 de febrero y solicitó del emperador que, en consideración a la excitación del hombre de la calle, Lutero fuera citado a Worms y allí fuera oído por expertos en la materia. Esta resolución de la dieta se ve ser una componenda, pues a la postre se dice que no se discutirá con Lutero, sino que sólo se le interrogará si está dispuesto a retractar sus escritos contra la Iglesia y la fe cris-

---

8. RA I 873; K. ZEUMER, *Quellensammlung*, n.º 180 S. 311.
9. RA II 506.
10. K. REPGEN, *Die römische Kurie und der Westfälische Friede* I, 1, Tubinga 1962, 35s.
11. RA II 450, 466ss.
12 RA II 468ss.

tiana[13]. En la citación fechada a 6 de marzo, que se despachó el 16 con un salvocunducto a Wittenberg, no se habla ya de retractación. Aquí se saluda como sigue al que fuera formalmente condenado como hereje por el papa: «Honorable, querido, piadoso: Después que nosotros y los estamentos del Sacro Imperio, aquí ahora reunidos, hemos tenido por bien y determinado recibir información de parte tuya acerca de los libros que de tiempo atrás has publicado, nos dirigimos a ti... te hemos dado la seguridad y salvoconducto nuestro y del Imperio»[14].

Aleander no se dio por vencido. El 26 de marzo logró la publicación de un mandato imperial ya de muy atrás preparado. En él se ordenaba la incautación de todos los escritos luteranos y se fijaba la citación de Lutero para retractarse en Worms[15]. Tal vez de este modo se disuadiría a Lutero de presentarse en Worms. En todo caso, así lo interpretó él mismo (WA Br 2, 298). En el séquito del príncipe elector sajón reinaba preocupación. Lutero mismo estaba excitadísimo, henchido de ánimo de confesor, obstinación y fiero orgullo personal. Camino de Worms dice haber escrito: «Aunque hubiera habido en Worms tantos demonios como tejas en los tejados, yo quería ir allá» (WA Tr 5, 65). Precisamente había publicado, a par de la latina, la versión alemana del gran escrito de justificación contra la bula *Exsurge Domine:* «Causa y razón de todos los artículos de D.M. Lutero ilegítimamente condenados por la bula romana» (A 7, 308-457). En la introducción apunta a que siempre estuvieron solos los profetas y defensores de la verdad. «No digo que yo sea profeta, pero sí que teman pueda serlo cuanto más me desprecien a mí y se aprecien a sí mismos» (WA 7, 313). Inmediatamente antes de partir para Worms, acabó la *Respuesta* (WA 7, 705-778) a la *Apología* del dominico italiano Ambrosio Catarino, como segunda parte del *De captivitate.* Allí precisa su doctrina sobre la Iglesia y el papado. La Iglesia, nacida de la palabra de Dios, no está circunscrita localmente, ni ligada a personas. La Iglesia está donde se anuncia el evangelio y según él se administran el bautismo y la cena. La Iglesia papal es la potencia demónica descrita en la sagrada Escritura como el anticristo, que du-

13. RA II 515s.
14. RA II 526.
15. RA II 531s

ra hasta el fin de los días y a la que no hay que combatir con las armas, sino con la palabra y el espíritu.

Lleno de parejas ideas y sentimientos, venido a buscar por Gaspar Sturm como heraldo imperial, el 2 de abril de 1520 tomó Lutero el camino de Worms. Desde Frankfurt escribió el 14 de abril a Spalatin: «Iremos a Worms, a despecho de todas las puertas del infierno y de las potencias del aire» (WA Br 2, 298). El 16 de abril, a las diez de la mañana, marchaba Lutero, en su cochecillo, rodeado de nobles personajes, por las estrechas calles de Worms. Al día siguiente, a las seis de la tarde, estaba, en el palacio episcopal, ante el emperador y la dieta imperial. Del interrogatorio estaba encargado Juan von der Ecken[16], oficial de Richard von Greiffenklau, el obispo que, ya en 1519, había deseado Federico el Sabio como árbitro en la causa de Lutero.

Se interrogó a Lutero si reconocía por suyos los veinte libros que se le presentaron aparecidos bajo su nombre y si estaba dispuesto «a retractarse de aquellos libros o de parte de ellos». Con voz suave, «como si estuviera espantado y horrorizado» (RA II, 863), reconoció sus escritos. Respecto de la retractación, pidió tiempo para reflexionar, pues sería temerario y peligroso contestar a aquella pregunta sin haber antes reflexionado puntualmente. Esta respuesta evasiva no fue forzosamente táctica ni confusión transitoria. Lutero, en cuya citación no se hablaba para nada de retractación, pudo contar con un coloquio sobre la fe y no estaba apercibido para una retractación sin previa refutación. Al día siguiente (18 de abril) fue de nuevo interrogado si estaba dispuesto a la retractación. Lutero se negó: «Si no soy persuadido por testimonios de la Escritura o por evidentes argumentos de razón, pues no creo ni en el papa ni en los concilios, ya que es patente que han errado muchas veces, sigo convencido por los lugares de la Escritura por mí alegados, y prisionero de mi conciencia por la palabra de Dios. Por eso no puedo ni quiero retractar nada. Y es así que obrar contra la conciencia es grave, contrario a la salud eterna y peligroso. ¡Dios me ayude. Amén!»[17]. Llegado a su albergue, gritó Lutero con

---

16. Nacido en Tréveris, después de sus estudios en Bolonia y Siena, fue profesor de la facultad de derecho de Tréveris. Desde 1512 era oficial del arzobispo, pero no sacerdote y apenas tenía formación teológica, Murió en Esslingen el 2-12-1524.

17. RA II, 581s, 555. La frase «Aquí estoy y no puedo hacer otra cosa» es aña

los brazos extendidos y rostro risueño: «¡Lo he pasado, lo he pasado!» El emperador negó un nuevo interrogatorio. Concedió, sin embargo, un plazo de tres días, durante los cuales podrían los estamentos tratar de que Lutero cambiara de opinión. Ante una comisión especial hubo de presentarse Lutero el 24 de abril en el alojamiento del arzobispo de Tréveris. Como tampoco estas negociaciones dieron resultado, Ricardo von Greiffenklau siguió aún tratando el asunto de Lutero por medio de Juan Cocleo y su propio oficial Juan von der Ecken. La inutilidad de todos estos esfuerzos se vio clara cuando, al día siguiente, rechazó una vez más Lutero una decisión conciliar como obligatoria. Y es que no se trataba ya sólo de los *gravamina*, ni de un contraste de visiones de política eclesiástica, ni siquiera sólo de reformas, sino de concepciones radicalmente distintas de la naturaleza de la Iglesia. El 25 por la tarde recibió Lutero la orden del César: Puesto que todas las exhortaciones habían sido vanas, ahora procedería él, el emperador, como protector de la Iglesia contra el hereje. Al día siguiente Lutero abandonó Worms. Por una indicación de su señor temporal, estaba preparado para ser «encerrado y ocultado» en alguna parte durante el viaje (WA Br 2, 305). De Eisenach no marchó por indicación secreta, directamente hacia Gotha, sino por un rodeo a Möhra. Allí visitó a sus parientes. Luego, el 4 de mayo, sufrió en las cercanías del burgo Altenstein un asalto ficticio y fue llevado a la Wartburg.

El «edicto de Worms» fue preparado por Aleander y el 8 de mayo, aprobado para su redacción por el gabinete imperial. Sin embargo, hasta el 25 de mayo, no fue leído con algunas modificaciones en la morada del emperador, cuando ya la mayoría de los estamentos estaban de vuelta. El príncipe elector Joaquín I de Brandenburgo, dio su aprobación en nombre de los estamentos. El emperador lo firmó el 26 de mayo de 1521. El edicto enumera los errores de Lutero siguiendo el *De captivitate Babylonica*. Le reprocha sobre todo que ataque al concilio de Constanza y produzca desorden: «En virtud de nuestra dignidad, soberanía y autoridad imperial, con unánime consejo y voluntad de los príncipes electores, príncipes y estamentos nuestros y del Sacro Imperio, que ahora están aquí

---

didura legendaria temprana Cf. K MULLER, *Luthers Schlussworte in Worms* 1521 *Philotesia,* Festschr fur P. Kleinert, Berlín 1907, 269 289

reunidos, para perpetua memoria de este hecho y para ejecución de la bula, publicada por nuestro santo padre el papa como juez propio de esta causa, hemos reconocido y declarado que el mentado Martín Lutero debe ser tenido como miembro separado de la Iglesia de Dios, apóstata obstinado y público hereje, por nosotros, por vosotros todos y por todos»[18].

También fueron proscritos los secuaces y protectores de Lutero. Se prohibe comprar, vender, leer, copiar e imprimir sus libros, los cuales han de ser destruidos por el fuego o de otro modo. A fin de evitar escritos contrarios a la fe, todos los libros que «más o menos toquen a la fe cristiana», deberán tener la aprobación del ordinario del lugar[19].

El edicto era jurídicamente válido; pues, para el caso de no retractarse, los estamentos habían autorizado al emperador para proceder contra Lutero[20]. Sin embargo, su forma de publicarse y el no haber sido admitido en el decreto de la dieta podía suscitar dudas sobre su autoridad y prestar pretextos a quienes no tenían ganas o ánimo para ejecutarlo. Inmediatamente después de la dieta, el emperador marchó a España bajo la impresión de un peligro de guerra por parte de Francia, y hubo de permanecer nueve años lejos de Alemania. No podía, pues, impulsar personalmente la puesta en práctica del edicto de Worms, y, por otra parte, necesitaba por sus guerras en el oeste, sur y este del imperio de la ayuda de los estamentos amigos de Lutero, contra los que hubiera tenido que proceder.

VII. Lutero en la Wartburg y el movimiento reformista de Wittenberg

BIBLIOGRAFÍA: G. Kawerau, *Luthers Ruckkehr von der Wartburg nach Wittenberg*, Halle 1902; H. Barge, *Andreas Bodenstein von Karlstadt*, 2 t., Leipzig 1905; id., *Luther und Karlstadt in Wittenberg*: HZ 99 (1907) 256-324; id., *Frühprotestantisches Gemeindechristentum in Wittenberg und Orlamünde*, Leipzig 1909; id., *Aktenstücke zur Wittenberger Bewegung Anfang 1522*, Leipzig 1912; K. Müller, *Luther und Karlstadt*, Tubinga 1907; N. Müller, *Die Wittenberger Bewegung 1521 und 1522*, Leipzig

18 RA ii, 654.
19 RA ii, 6545.
20 N. Paulus: HJ 39 (1918-19) 269-277 contra P. Kalkoff, *Die Entstehung des Wormser Edikts*, Leipzig 1913

[2]1911; W. KÖHLER: GGA 174 (1912) 505-550; TH. KNOLLE, *Luther und die Bilderstürmer*, Wittenberg 1922; H. VON CAMPENHAUSEN, *Die Bilderfrage in der Reformation:* ZKG 68 (1957) 96-128; I. HÖSS, *Georg Spalatin*, Weimar 1956; P. GRAFF, *Gesch. der Auflösung der alten Gottesdienstformen in der evangelischen Kirche Deutschlands*, I, Gotinga [2]1937; L. FENDT, *Der lutherische Gottesdienst im 16 Jh.*, Munich 1923; V. VAJTA, *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther*, Gotinga [2]1952; B. LOHSE, *Mönchtum und Reformation*, Gotinga 1963; H.B. MEYER, *Luther und die Messe*, Paderborn 1965.

Lutero que, aclamado por el pueblo, acababa de ser el centro de la dieta de Worms y de la opinión pública alemana, y había hablado ante el César y los estamentos del imperio, quedó ahora súbitamente reducido a la soledad. Mientras no le creciera la tonsura y la barba correspondiente no adornara al «caballero Jörg», sólo podía mostrarse al escudero que tenía que darle de comer. Si a cualquier otro hubiera atacado a los nervios la súbita soledad tras las pasadas alharacas y a la tensión extremada hubiera seguido profundo abatimiento, ¡cuánto mayores crisis había de desatar la soledad de la Wartburg en un Lutero impresionable e impulsivo, pero proclive también a las depresiones! De hecho, estas semanas y meses (4-5-1521 a 3-3-1522) fueron para Lutero tiempo de luchas y torturas de conciencia. Se reprocha haber encendido el fuego y, por otra parte, haber sido demasiado débil ante los jueces. La oración le dejaba frío, y tanto más era atormentado de dudas y temores de su salvación. A Spalatin, que le procuraba trato con el mundo de fuera, llevaba sus cartas y daba sus manuscritos a las imprentas, le escribía el 9 de septiembre de 1521: «Es tiempo de orar contra el diablo con todas las fuerzas; tan desastrosa tragedia está trayendo sobre Alemania. Y yo que temo no se lo permita el Señor, sigo roncando y soy perezoso para la oración y la resistencia, de forma que estoy sobre toda ponderación descontento de mí mismo y carga para mis propias espaldas, tal vez porque estoy solo y vosotros no me ayudáis» (WA Br 2, 388). A ello se añadieron molestias corporales, obstrucción y estreñimiento, que seguramente no se aliviaron por la deficiente cantidad de comida y bebida, a la que le indujo la inquietud interior. Tampoco le dejaba descansar la preocupación por los amigos de Wittenberg, que necesitaban su consejo y aliento.

A todas estas miserias y pruebas opuso Lutero una actividad

literaria extraordinariamente tensa y fecunda, pero en parte también precipitada y poco frenada por consideraciones. Así la Wartburg vino a ser su «Patmos» (WA Tr 3, n.º 3814). Así puso manos a la exposición del salmo 67 (68), a la que siguió más tarde la del 21 (22) y la del 36 (37). Acabó además su explicación del *Magnificat* (WA 7, 544-601) y comenzó la redacción de su «devocionario» o sermonario para uso de los párrocos y devociones familiares. En su escrito: *Sobre la confesión, y si el papa tiene poder para mandarla* (WA 8, 138-185), polemiza contra la obligación de confesarse. Lutero ve ahí una tortura para la conciencia. «Tengo la confesión secreta, como la virginidad y la castidad, por cosa muy preciosa y santa. ¡Oh! Todos los cristianos habrían de sentir mucho, si no existiera la confesión secreta y deben dar gracias a Dios de que se nos permita y nos es dada. Sin embargo, es molesto que el papa haga de ella una institución forzosa y le ponga las cadenas del precepto, como hace también con la castidad» (WA 8, 164). El que no quiere confesarse con un sacerdote, tiene que confiarse a cualquier hombre de quien espera bien.

La polémica con Jerónimo Emser, «el macho cabrío de Leipzig», la prosiguió Lutero en *Una contradicción del D. Lutero* (WA 8, 247-254). Ahí impugna de nuevo un estado especial sacerdotal. El escrito: *Rationis Latomianae confutatio*, el *Antilatomus*, como lo llamó Melanchthon, se dirige contra el amplio razonamiento del juicio de la facultad de Lovaina contra Lutero, salido de la pluma de Jacobo Latomus. En él trata Lutero, con un sistematismo no acostumbrado, una cuestión nuclear de su teología: el pecado permanente. «Cuando todos los pecados han sido lavados, queda aún un pecado que debe lavarse» (WA 8, 57). El hombre en gracia no es más que un «bandido atado». «Y es así que el mismo movimiento de ira hay en el piadoso que en el impío, el mismo antes de la gracia que después de la gracia, como la misma carne hay antes de la gracia y después de la gracia. Pero en la gracia no puede nada, y fuera de la gracia tiene predominio» (WA 8, 91).

Los pecados están «enteramente perdonados, pero no están aún todos aniquilados. Porque nosotros creemos que el perdón de todos los pecados se ha dado sin género de duda, pero tenemos que trabajar diariamente y esperar que venga también el aniquilamiento

(abolitio) de todos los pecados y su completa desaparición *(evacuatio)*. Y los que en eso trabajan, hacen buenas obras. He ahí mi fe, porque esa es la fe católica» (WA 8, 96). A este doble proceso de perdón y eliminación del pecado, de la justificación y de la santificación corresponde la distinción de Lutero entre *gratia et donum*. «La ley revela dos males, uno interno y otro externo; el uno que nos hemos impuesto a nosotros mismos, el pecado o la corrupción de la naturaleza; el otro que impone Dios, la ira, la muerte y la maldición» (WA 8, 104). A ello corresponden dos bienes del evangelio: la gracia y el don: *gratia et donum*. La gracia borra la ira y trae el favor de Dios y la paz; el don trae la curación de la corrupción. La gracia es indivisible, «de suerte que la persona es realmente acepta y en ella no hay ya lugar para la ira... Es, pues, de todo punto impío decir que el bautizado esté en pecado, o que no se le hayan perdonado completamente todos los pecados» (WA 8, 107). La santificación y purificación interior del hombre que opera el *donum* y a la que debe cooperar el hombre, es por lo contrario un proceso lento. «Todo está perdonado por la gracia, pero no todo está curado por el don. El don, no obstante, está infuso, la levadura está mezclada bajo la masa y está operando para barrer el pecado, que ya ha sido perdonado a la persona.» «Mientras dura este proceso, se habla de pecado, y lo es por su naturaleza; pero ahora es pecado sin ira, sin la ley, un pecado muerto, un pecado innocuo, con tal de que tú perseveres constante en la gracia y el don. En nada se distingue el pecado de suyo, por su naturaleza, antes de la gracia y después de la gracia; sí, empero, respecto del modo de tratarlo» (WA 8, 107). Por mucho que según Lutero «hayamos de distinguir gracia y don» (WA 8, 107), se ordenan, sin embargo, uno a otra y una es dada por razón del otro. Finalmente, «ni siquiera como persona está el hombre en la complacencia de Dios ni tiene gracia alguna, si no es por razón del don, que de ese modo opera para borrar el pecado» (WA 8, 107). Como siempre hay pecados que barrer, «Dios salva a pecadores reales, no a pecadores ficticios» [1]; pero el hombre

1 De aquí viene luz sobre las tan traídas y llevadas palabras de Lutero, extrañas en su paradójica temeridad, que escribió a Melanchthon el 1 de agosto de 1521, mientras se imprimía el *Antilatomus* «*Si gratiae praedicator es, gratiam non fictam, sed veram praedica, si vera gratia est, verum, non fictum peccatum ferto. Deus non facit salvos ficte peccatores. Esto peccator et pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo, qui*

no puede gloriarse de su pureza, «sino de la gracia y don de Dios, de que tiene un signo benigno, que no imputa esos pecados y todavía ha dado sus dones para con ellos barrerlos» (WA 8, 108).

Si se recuerda que Lutero habla concreta y existencialmente y que, como lo hace la teología en general, emplea por analogía el concepto de pecado; si además no se parte, como los adversarios teológicos de Lutero de una teoría de la redención puramente satisfactoria y, consiguientemente, no se toman las penas del pecado de forma puramente vindicativa, estas tesis de Lutero son mucho más compatibles con la doctrina católica de lo que comúnmente se supone, pero obligan a abandonar el esquema corriente de una justificación puramente exterior.

La universidad de París se envolvió en silencio cuando fue invocada como árbitro en la disputa de Leipzig. Así se la pudo contar por mucho tiempo entre los partidarios secretos de Lutero. Hasta el 15 de abril de 1521 no condenó como heréticas 104 proposiciones de las que una cuarta parte estaban tomadas del *De captivitate Babiloniae*. Melanchthon respondió con una *Apología*. Lutero la tradujo al alemán juntamente con el decreto de París y añadió un prólogo y un epílogo. En ellos señala como punto decisivo de polémica su ataque al papado, pues echa en cara a los teólogos de París que en sus artículos no mientan en absoluto los más importantes, que son las indulgencias y el papa. «Piensan en su apelación (la Sorbona había apelado en 1517 contra el papa a un concilio). El papa les hizo sufrir y tenían ganas de vengarse. Por eso no quiero tener su voto, pues no obran por amor a la verdad. No quiero nada con esos pícaros, que abandonan a su señor en las necesidades, y no por causa de Dios. Si con buena conciencia pudiera hacerlo, levantaría de nuevo el papado a despecho y pesar de las perfidias francesas» (WA 8, 293). Con esta alusión a los resentimientos galicanos supo Lutero rechazar el golpe de la Sorbona; tanto más superfluas las expresiones groseras que siguen.

Violenta cólera y profundo desprecio llenaron a Lutero cuando Alberto de Maguncia, contra su propia convicción y por pura avaricia había abierto una exposición del tesoro de reliquias de

---

victor est peccati, mortis et mundi . Sufficit, quod agnovimus per divitias gloriae Dei agnum, qui tollit peccatum mundi, . Ora fortiter, etiam fortissimus peccator» (WA Br 2,372).

Halle e invitado a todos los fieles a visitarla y hacer su ofrenda con promesas de copiosas indulgencias. Pero más furioso se puso cuando Spalatin, por instigación de Capito[2], que, no obstante sus sentimientos reformistas, había entrado en 1519 al servicio del arzobispo, impedía la aparición de su escrito *Contra el ídolo de Halle:* «Antes quisiera que perecierais vos y el príncipe elector y toda criatura... Bonita está en vos que no queráis se turbe la tranquilidad divina, pero que se turbe la eterna tranquilidad de Dios por el tráfago impío, profanador del templo y pernicioso de ese hombre; ¿todo eso lo queréis dejar pasar? ¡No, Spalatin! ¡No, príncipe elector! No, por amor de las ovejas de Cristo, hay que resistir con la mayor fuerza a este horrible lobo» (WA Br 2, 402). El escrito no apareció, pero Lutero mandó al arzobispo un ultimatum (1-12-1521), y recibió de él una carta en que el cardenal y príncipe elector se califica a sí mismo de «mierda maloliente» y se doblega de forma que el reformador mismo no sabía ya si alabarlo por sincero o increparlo por su hipocresía (WA Br 2, 533s). Pero Capito, que le quería exhortar a cautela diplomática, le escribió inexorablemente: «¿Qué tiene que ver un cristiano con un lameculos?» (431)... Tú quieres tener un Lutero que haga la vista gorda a todas vuestras tramas, con sólo que se le frote la piel con unas bonitas cartas halagüeñas» (WA Br 2, 433).

Los votos monásticos y la libertad evangélica

El estar Lutero ausente de Wittenberg dio a otros hombres oportunidad para salir a escena e influir en la marcha de la reforma. Eran en parte de otro espíritu y sólo tenían de común con Lutero la protesta contra los abusos de la antigua Iglesia y el apremio por la reforma. Además, no habían sufrido ni de lejos tan fuertemente como el monje de Wittenberg ni luchado como él por la verdad en experiencias tan dolorosas. Tanto más propensos eran a una rápida revolución exterior y a ver la salud y remedio en un

---

2. Wolfgang Fabricius Capito, nacido en 1478 en Hagenau, desde 10-2-1520 al servicio de Alberto de Maguncia. Todavía en 1523 se procuró por influjo del nuncio Aleander la prebostía de santo Tomás en Estrasburgo y luego se pasó definitivamente a la reforma protestante. Con Butzer trató de mediar entre Lutero y Zuinglio. Murió en 1541 en Estrasburgo.

cambio de forma y no, sobre todo, en un cambio de espíritu. Si la crítica de Lutero en escritos como: *A la nobleza cristiana* y *De captivitate Babylonica* era convincente, era inevitable sacar una serie de consecuencias prácticas, sobre todo en orden a la celebración de la misa, del celibato sacerdotal y de los votos monacales.

El preboste de Kemberg, Bartolomé Bernhardi, discípulo de Lutero, se había casado con su cocinera, y se le denunció por ello. Para su defensa compuso Melanchthon un escrito, en que recalcaba deber el hombre deshacerse de prescripciones humanas cuando ponen en peligro su conciencia. ¿Había que aplicar el criterio cuando un monje (o fraile) creía no poder cumplir ya las obligaciones aceptadas? Lutero no estaba tan dispuesto como Karlstadt y Melanchthon a responder en seguida afirmativamente a la cuestión. Lutero distinguía entre el deber de celibato de los sacerdotes y los votos monacales. Respecto a éstos buscaba aún una firme razón para la conciencia, un *testimonium divinae voluntatis*. Los argumentos de Karlstadt no lo habían convencido, y no estaba seguro si con los mismos argumentos no sería posible dispensarse de los mandamientos de Dios[3]. En la carta a Melanchthon de 9 de septiembre de 1521 creyó haber hallado el camino de la solución con el lema de la «libertad evangélica» (WA Br 2, 384). Al mismo tiempo mandó a Wittenberg tesis latinas para una discusión sobre los votos. Las tesis comienzan por las palabras de Rom 14, 23, constantemente repetidas en adelante: *Omne quod non est ex fide, peccatum est* (WA 8, 323).

El hermano de hábito de Lutero, Gabriel Zwilling, tenía menos remilgos. En octubre predicó violentamente contra la misa y el monacato. No le bastaba con la libertad de los votos, el fraile tenía que dejar el hábito y abandonar su estado. Ya en noviembre, 15 de más de 40 agustinos abandonaron el convento de Wittenberg. Lutero tuvo noticias del hecho y se temía que no todos hubieran dado ese paso con buena conciencia. Para ayudar a los que estaban decididos a salirse, se puso a elaborar un escrito sobre los votos. El 11 de noviembre de 1521 escribía a Spalatin: «Estoy

---

3. «*Iam ista ratio, quod melius est nubere quam uri, seu, ut peccatum fornicationis vitetur, matrimonium in peccato fidei fractae ineunt, quid est nisi ratio? Scripturam quaerimus et testimonium divinae voluntatis. Quis scit, si cras uratur, qui hodie uritur?*» Carta a Melanchthon del 1 8-1521 (WA Br 2,371).

decidido a acometer también ahora la cuestión de los votos religiosos y a liberar a los jóvenes del infierno del celibato» (WA Br 2, 403). Ya en noviembre tenía acabado *De votis monasticis... iudicium* (WA 8, 573-669). Pero retenido por Spalatin, este escrito no apareció hasta febrero de 1522.

La dedicatoria a su padre, contra cuya voluntad se había hecho fraile, muestra que, con este escrito, quería Lutero saldar su propio pasado. Su voto, por el que se había sustraido a la voluntad paterna mandada por Dios, no valía un bledo y hasta había sido impío. Ahora, empero, la conciencia estaba libre, y ello significaba libertad en sumo grado. «Por eso soy ahora fraile y, a par, no fraile; soy una nueva criatura, no del papa, sino de Cristo» (WA 8, 575). «Así creo yo», escribe a su padre, «que Dios te quitó un hijo a fin de dar por medio de mí consejo a otros muchos hijos suyos» (WA 8, 576). «Por mi parte», escribe a 18 de diciembre de 1521 a Wenceslao Link, «permaneceré en este estado *(habitu)* y en esta forma de vida *(ritu)*, si este mundo no se hace otro» (WA Br 2, 415). Norma para juzgar los votos es la libertad evangélica. «Porque esta libertad es de derecho divino. Dios la ha sancionado, no la revocará, ni puede aceptar nada contra ella, ni permitir al hombre que la viole siquiera por el menor estatuto» (WA 8, 613). Un voto contra la libertad es, consiguientemente, nulo; por ejemplo, cuando se emite bajo el supuesto de que el estado religioso sea necesario para hallar justicia y salud eterna, que sólo pueden alcanzarse por la fe en Cristo (WA 8, 605). Además, los votos deben hacerse a reservas de la libertad de poder abandonar de nuevo la vida claustral. La fórmula, pues, debiera ser: «Hago voto de castidad, mientras me sea posible; pero, si no la pueda guardar, séame lícito casarme» (WA 8, 633). Si hasta entonces había rechazado Lutero el argumento de que es lícito abandonar un voto cuando uno no puede cumplirlo, notando que también es imposible un cumplimiento completo de los mandamientos de Dios, ahora insiste en que el estado matrimonial hace posible el cumplimiento del mandamiento de la castidad. «Ahora bien, si puedo observar los mandamientos de Dios y no los votos, debe ceder el voto para que permanezcan los mandamientos y no se violen, por la deshonestidad, votos y mandamientos» (WA 8, 632).

Estas ideas tenían que ser seductoras para muchos religiosos.

A los contemporáneos les resultaban tanto más luminosas, cuanto que la frecuencia del concubinato de los sacerdotes hacía que el celibato y el estado religioso aparecieran poco creíbles. El hombre de aquella edad nueva era menos capaz y estaba menos dispuesto que el de tiempos anteriores a soportar pareja desarmonía entre ideal y realidad. A Lutero, por otra parte, le resultaba inquietante que, siguiendo su santo y seña de la libertad evangélica, abandonaban tantos la vida del claustro. A 28 de marzo de 1522 escribía a Juan Lang, su amigo de muchos años, que había dejado el convento de los agustinos de Erfurt, cuyo prior había sido: «Veo que muchos de nuestros frailes se salen por el mismo motivo por que entraron: por amor al vientre y a la libertad de la carne. Por ellos quiere Satanás esparcir un fuerte hedor sobre el buen olor de nuestra palabra. Pero ¡qué le vamos a hacer! Son vientres perezosos que sólo buscan lo suyo; así es mejor que pequen y se pierdan sin el hábito, que con él; de lo contrario perecen doblemente, si se los priva también de esta vida» (WA Br 2, 488).

Ordenación del culto divino

El 1.º de agosto de 1521 escribía Lutero a Melanchthon que, a su vuelta de la Wartburgo entendería primeramente en ordenar la cena conforme a la institución de Cristo. Pero sus partidarios de Wittenberg, sobre todo Karlstadt y, de entre los agustinos, Gabriel Zwilling, no estaban por esperar, y comenzaron a sacar, por su cuenta, las consecuencias de la crítica luterana de la misa en *De captivitate* y otros escritos. Así arreglaron una «misa evangélica» y abolieron las misas privadas y procedieron contra la adoración del santísimo sacramento. La fiesta de san Miguel de 1521 Melanchthon y sus discípulos tomaron la comunión bajo las dos especies. Movidos de las prédicas de Zwilling, los agustinos suprimieron el 13 de octubre las misas privadas[4]. Estas novedades suscitaron escándalo y hallaron resistencia. El príncipe elector estaba preocupado y mandó se juntara una comisión de investigación. En medio de esta polémica escribió Lutero en noviembre *De abroganda missa privata* (WA 8, 411-476)

---

4. «*Cessatum est a celebrandis missis in coenobio Augustinianorum*» A Burer en 19-10-1521 a B. Rhenanus: ARG 6 (1908-09) 193.

e incluso preparó una traducción de este escrito con el título: *Del abuso de la misa* (WA 8, 482-536). En él escribe Lutero no sólo, como hace sospechar el título, contra la misa privada, sino contra el sacrificio de la misa en general. Ideas ya antes expuestas sobre la misa como testamento; es decir, como mando o herencia, como don que se nos hace, las desenvuelve ahora en forma más precisa y combativa. Como nuevo argumento aduce aquí el «una vez para siempre» de la carta a los hebreos, contra el sacrificio de la misa. «Decidnos, curas de Baal: ¿Dónde está escrito que la misa es un sacrificio, o dónde ha enseñado Cristo que se ofrezca pan y vino bendito? ¿No oís? Cristo se ofreció una sola vez a sí mismo, y no quiere ser en adelante ofrecido por ningún otro. Quiere que se recuerde su sacrificio. ¿Cómo, pues, sois tan audaces que del recuerdo hacéis un sacrificio...? Vuestro sacrificio significa una nueva crucifixión ignominiosa» (WA 8, 421; 493). «Todo el mundo sabe en qué... se funda y apoya todo el imperio de los curas, a saber, en la celebración de la misa, es decir, en la peor idolatría de la tierra, en ignominiosa mentira, en el perverso e impío abuso del sacramento, y en una incredulidad, peor que la de los gentiles» (WA 8, 443; 520).

Por muy radical que fuera el lenguaje de este escrito y por mucho que apremiara al cambio de las cosas [5], Lutero mismo vacilaba aún en introducir un nuevo culto. Pero esto no quiere decir que se opusiera de antemano al proceder de los agustinos y a las innovaciones eclesiásticas de Wittenberg. Lleno de inquietud y queriendo informarse personalmente del curso de las cosas, el 2 de diciembre de 1521 abandonó secretamente Marburgo y marchó a Wittenberg. Aquí, el 3 de diciembre, estudiantes y ciudadanos armados invadieron la iglesia parroquial echaron a los sacerdotes de los altares y destrozaron los misales. Al día siguiente hicieron lo mismo en el convento de descalzos. Se hizo chacota con los frailes y se les impidió decir misa. El consejo de la ciudad temió un asalto al convento y puso guardia durante la noche.

---

5. «*Cum ergo ex his omnibus probetur, missas non nisi Satanae operationem, et communi errore mundi in sacrificia versas esse adversus Evangelium et fidem et caritatem, quae hac machina abolentur, tota fiducia abrogandae sunt universae nobis, qui Christiani esse volumus, nec spectandum, quod pauci pio errore illis utantur sine perditione*» (WA 8,457). A Spalatin escribió Lutero a 11-11-1521: «*Abrogationem missarum confirmo hoc, quem mitto, libro*» (WA Br 2,403).

Sin embargo, por estos días escribía Lutero a Spalatin: «Todo lo que veo y oigo, me place extraordinariamente. El Señor fortalezca el espíritu de los que están animados de buena intención» (WA 2, 410). Sin duda le inquietaba el ambiente de efervescencia, y, a su vuelta a la Wartburgo, se proponía levantar contra él su voz admonitoria. Pero comprobaba a la vez que, por miedo a desórdenes, Spalatin había retenido los escritos contra los votos monásticos y la misa. Así, desde Wartburg, le escribía: «¿Hay entonces que estar discutiendo continuamente sobre la palabra de Dios, y no pasar nunca a la acción...? Si no hay que hacer nada más que lo que hemos hecho hasta aquí, no había tampoco por qué enseñar nada más» (WA Br 2, 412); pero juntamente le mandaba el anunciado escrito: *Una fiel exhortación a todos los cristianos a guardarse de la rebelión y revuelta* (WA 8, 676-687). Según este escrito, no es cosa de los señores *omnes* desterrar abusos por medio de una intervención violenta. Por su propio destino apunta Lutero al poder de la palabra de Dios que no apela a la violencia. «Mira mi acción. ¿No he hecho yo, con sola mi boca, sin un golpe de espada, más daño al papa, a los obispos, a los curas y frailes que todos los anteriores emperadores, reyes y príncipes con su violencia?» (WA 8, 683). Lutero previene no se haga del evangelio un partido y prohibe a los suyos se llamen «luteranos». «¿Cómo consentiría yo, pobre y maloliente saco de gusanos, que se llamara a los hijos de Cristo con mi nombre impotente?» (WA 8, 685).

El príncipe elector deseaba que el consejo de la ciudad castigara a los alborotadores. Pero amplias capas de la burguesía los respaldaron y exigían libre predicación del evangelio, supresión de las misas privadas, el cáliz de los laicos y, por remate, el cierre de las hospederías, «donde se empina mucho el codo», y de las casas de prostitución [6]. Reiteradamente, y una vez más el 19 de diciembre, prohibió el príncipe que nadie introdujera novedades por cuenta propia. Había que dejar el uso antiguo [7] hasta que se lograra mayor unanimidad. A pesar de ello, Karlstadt anunció el cuarto domingo de adviento que el día de año nuevo celebraría misa con comunión bajo las dos especies, diciendo las palabras de la con-

6. N. MÜLLER, *Die Wittenberger Bewegung 1521 und 1522*, Leipzig 1911, 161ss
7. N. MÜLLER, o.c., p. 123ss.

sagración en voz alta sin las demás ceremonias, sin ornamentos de alba, etc.[8]. Seguramente para prevenir una prohibición por parte del príncipe elector, ejecutó el plan ya el día de navidad. Ante gran concurrencia celebró «misa alemana», es decir, pronunció en alemán el relato de la institución y omitió el resto del canon con la elevación. En la celebración llevaba traje seglar. La confesión la omitió decididamente antes como innecesaria, y administró la comunión bajo las dos especies, poniendo a los comulgantes en la mano la forma y el cáliz. El 6 de enero, el capítulo de la congregación de los agustinos alemanes dejó en libertad a los frailes para abandonar el convento. Los que quedaran tendrían que trabajar como predicadores o ganarse el pan por medio de un oficio manual[9]. La mendicidad quedaba en adelante prohibida. El 11 de enero dio Zwilling la señal para la destrucción de las imágenes y la supresión de los altares laterales. Las imágenes —decían— están prohibidas por la palabra de Dios (Éx 20, 4). El 19 de enero celebraba Karlstadt solemnemente su boda.

Entretanto, habían hecho su aparición en Wittenberg los «profetas de Zwickau», los tejedores Nicolás Storch y Tomás Drechsel con el antiguo discípulo de Melanchthon, Marcos (Tomás) Stübner, que alardeaban de estar inmediatamente dirigidos por el Espíritu santo. La «palabra interior» era para ellos decisiva, por lo que pensaban necesitar menos de la palabra escrita. Según sus sueños y visiones, todo el orden del mundo sufriría pronto una transformación y por la eliminación de los curas e impíos, se pondría el fundamento para el reino de Dios. Si lo decisivo era la posesión del espíritu, los sacramentos carecían de importancia y el sentido del bautismo de los niños se tornaba problemático. Porque ¿cómo recibir el espíritu por fe ajena? Melanchthon, en cuya casa se alojaba Stübner, estaba impresionado a par que inquieto por estas doctrinas. El 1.º de enero de 1522 escribe a Spalatin: «Estas opiniones no son de rechazar, y, probablemente ofrecerán dificultades a gentes más eruditas que yo, y también a las masas. Ahora bien, yo esperaba que el diablo nos atacaría por

---

8. N. MULLER, o.c., p. 125s.

9. N. MULLER, o.c., p. 147ss. «*Quantum per nos stat, omnibus fratribus nostris Evangelicam et Christianam permittimus libertatem. Quatenus ii, qui nobiscum vivere, deserto corrupto vitae nostrae fuco, secundum puritatem Evangelicae doctrinae velint, possint*» (148).

algún punto flaco» (CR I, 534). Melanchthon no se atrevió a emitir juicio y se dirigió a Lutero, quien aconsejó aplicar como piedra de toque si las revelaciones habían tenido lugar bajo terror. Pues Dios es fuego consumidor y las visiones de los santos, espantosas. «Haz, pues, la prueba y no quieras que te cuenten nada del Jesús de la gloria, antes de que hayas visto al crucificado» (WA Br 2, 425). No se impresione por lo que se diga contra el bautismo de los niños. A nosotros «no nos queda otro remedio que aceptar una fe extraña», la fe con que Cristo cree por nosotros. «Sí, la fe extraña es nuestra propia fe... Llevar un niño al bautismo no significa efectivamente otra cosa que ponérselo a Cristo en sus manos abiertas de gracia. Y pues por muchos ejemplos nos ha mostrado que acepta lo que se le ofrece, ¿por qué dudamos aquí?» (WA Br 2, 426).

Los de Zwickau no intervinieron sin duda directamente en la situación de Wittenberg; pero dieron nuevos impulsos a Karlstadt, Zwilling y a las corrientes rigoristas de la burguesía. El consejo de la ciudad, por influjo de Karlstadt, publicó el 24 de enero de 1522, el «orden de la ciudad de Wittenberg» [10]. Según él, entre otras cosas, debían retirarse las imágenes, celebrarse la misa a la manera de Karlstadt y reunirse las prebendas en un fondo social común. la «caja común». La consecuencia fue quejarse los prebendados de la antigua fe ante el príncipe y el enfado de éste. En cambio, la «orden» no era suficientemente radical para el fanatismo de los celosos. Para ellos no se había sobre todo ejecutado con bastante rapidez y decisión. En el escrito fechado a 27 de enero: «Sobre la supresión de las imágenes y que no debe haber mendigos entre cristianos», se quejaba Karlstadt de que tres días después de la publicación del orden de la ciudad, las imágenes no habían sido aún retiradas [11]. Así que se procedió por cuenta propia. A comienzos de febrero fueron destruidas las imágenes en la iglesia de la ciudad en Wittenberg.

Estos ensayos radicales de reforma se propagaron también a otros lugares del principado. Federico el Sabio estaba doblemente preocupado, pues entre tanto se había publicado un mandato del

---

10. Impreso en E. SEHLING, *Die ev. Kirchenordnungen des 16. Jh.* I, 1, Leipzig 1902, 697s.
11. Ed. dirigida por H. LIETZMANN, *Kleine Texte* 74, Bonn 1911, 20.

gobierno imperial de Nuremberg (22 de enero de 1522) contra las innovaciones en la Sajonia electoral[12], según el cual se le imponía a él y a los obispos de Meissen, Marseburgo y Naumburgo, «seria y oficialmente» el deber de proceder contra los sacerdotes que en la celebración de la misa se apartaran del uso antiguo, o se casaran, y contra los frailes que abandonaran sus conventos. Desde el 6 de febrero hizo saber el príncipe varias veces, la última el 17 de febrero, que todo debía seguir como antes. Sin embargo, el cabildo, la universidad y el consejo no eran ya dueños de la situación. En este trance, Melanchthon y el consejo se dirigieron a Lutero y le rogaron que volviera a Wittenberg.

Sin duda seguidamente anunció Lutero por carta al príncipe elector su llegada: «...no tengo más tiempo; pronto, si Dios quiere, estaré ahí yo mismo» (WA Br 2, 449). Lutero no se dejó ya retener por reparos y reservas de su señor temporal. El 1 de marzo se puso en marcha y de camino escribió el 5 de marzo a Federico el Sabio: «...acerca de mi causa, excelentísimo señor, respondo así: Sépalo o no lo sepa vuestra excelencia, yo debo manifestarle que no tengo el evangelio de hombres, sino solamente del cielo, de nuestro Señor Jesús... Esto le escribo a vuestra excelencia pensando que ya sabe que vengo a Wittenberg con una protección mucho más alta que la del príncipe elector. Tampoco me pasa por las mientes desear la protección de vuestra excelencia. Es más, yo pienso que voy a proteger a vuestra excelencia más de lo que vuestra excelencia me pueda proteger a mí» (WA Br 2, 455). Con este orgullo profético llegó Lutero a Wittenberg el 6 de marzo de 1522. Al príncipe elector le confirmó, por deseo de seguridad del mismo respecto del gobierno imperial el 7 de marzo o en una versión reelaborada según instrucción del príncipe, haberse trasladado de nuevo a Wittenberg sin «conocimiento, voluntad, favor ni aprobación» del príncipe. Sus sentimientos los expresó Lutero en cartas de los días siguientes: «Forzado por la necesidad me hube de arrojar en medio de la furia del papa a ver si lograba echar al lobo del aprisco. Sin protección —si no es la del cielo— sigo en medio de mis enemigos que, según derecho humano, están en todo momento autorizados a ma-

12. RA III, 21, F. Gess, *Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Hzg Georgs von Sachsen* I, Leipzig-Berlín 1905, 250ss; H. Barge, *Aktenstucke zur Wittenberger Bewegung*, Leipzig 1912, 3-6.

tarme» (WA Br 2, 476). «No conozco los pensamientos de Cristo; pero sé que, en esta causa, nunca me he sentido tan animoso y soberbio de espíritu como ahora» (WA Br 2, 479).

Pero, evidentemente, su ira no iba contra el papa y el emperador, sino contra los exaltados y arrebatados. A ello le inducía la voluntad de su Señor temporal y el miramiento de éste al mandato del gobierno imperial, pero sobre todo su propia aversión al tumulto y al cambio violento. Desde el domingo *Invocavit* (9, 3) hasta el domingo *Reminiscere* (16, 3), se presentó diariamente en el púlpito de la iglesia parroquial en hábito de fraile y con tonsura afeitada. En estos sermones *Invocavit* (WA 10 III, 1-64) se dirigió Lutero contra los que hacen de la libertad evangélica una nueva ley y pedía miramiento a las conciencias débiles. Seguidamente se introdujeron de nuevo en la misa los ornamentos y elevación, y, excepto la abolición de las misas privadas, se volvió todo al estado antiguo. Se mantuvieron las instrucciones del *De captivitate* que Lutero reiteró en el escrito: *Del sacramento recibido bajo las dos especies*, acabado el 25 de marzo de 1522 (WA 10, II, 11-41): El sacerdote ha de omitir calladamente todas las palabras de las colectas y canon que hablan de sacrificio. Así podía decir la misa de manera evangélica, sin que el hombre de la calle se diera cuenta de nada ni se escandalizara.

Karlstadt se revolvió contra este retroceso de las reformas, y calificó a Lutero y a sus secuaces de neopapistas. Se llegó a un violento encuentro entre él y el reformador. Un escrito polémico de Karlstadt con velados ataques a Lutero fue suprimido por la universidad (WA Br 2, 509, 511).

También en la ordenación del culto de 1523 la *Formula missae et communionis* (WA 12. 205-229), ofreció Lutero una misa en latín, aunque expurgada de todas las alusiones al sacrificio. Igualmente moderado era su *Taufbüchlein verdeutscht* (WA 12, 42-48) del mismo año.

Cuando en muchas partes, no sólo en la Allstedt de Tomás Müntzer, sino también en Estrasburgo, Nördlingen, Nurenberg, Basilea, Zurich y otras, se celebraba la misa alemana, él siguió diciéndola en Wittenberg en latín. A ello lo decidió seguramente la cautela política de Federico el Sabio. Sólo a su muerte, como comunica Spalatin, pudo, por ejemplo, «ser enteramente expulsado todo el

papa de la iglesia de todos los santos de Wittenberg»[13]. Sin embargo, no era sólo consideración a su señor temporal lo que hacía vacilar a Lutero para no sacar las consecuencias prácticas de sus principios. Los motivos radicaban también en él mismo y están en estratos varios:

1. La forma de la liturgia, oraciones, ritos, ornamentos y vasos sagrados son para Lutero «cosa vana y externa», son *adiaphora*, ni mandadas ni vedadas. Si a la liturgia en latín no se le puede atribuir necesidad para la salud eterna, tampoco a la alemana. Poner aquí prescripciones obligatorias es coartar la libertad del cristiano e imponer cargas innecesarias «a las pobres conciencias». «Que ahora se diga la misa en alemán entre alemanes, es cosa que me place. Pero que Karlstadt quiera hacer de ello una necesidad, como si así debiera ser, es a su vez demasiado. Este espíritu no puede hacer otra cosa que leyes y más leyes, necesidad, conciencia y pecado...» (WA 18, 123). Lutero quería dejar bien claro que lo que a él le importaba era el espíritu y no la actitud o forma exterior, la fe y no la obra. A decir verdad, desestimaba bajo el influjo del nominalismo el valor del signo, tenía muy poco sentido del poder de las imágenes para esclarecer o confundir el espíritu. Sólo veía el camino de adentro a fuera, por el que el espíritu se crea su expresión en lo corpóreo; pero desconocía que también lo corpóreo ayuda a que el espíritu cristalice y hasta a que exista.

2. Lutero pedía miramiento a las conciencias débiles. Si él quería cambiar primero el espíritu de los hombres, para que éste se creara luego la expresión conveniente, tenía que tener paciencia. Lutero cuenta de sí mismo haber necesitado tres años para conquistar la «fe»; cuánto más había que dejar tiempo a las gentes sencillas, y no llevarlas a la confusión y escrúpulos de conciencia por cambios precipitados y no suficientemente preparados por la predicación (WA 10, II, 25; WA 12, 212s). Cierto que en lo fundamental no es lícito hacer concesión alguna; pero se puede poner remedio por el silencio, sin que el hombre ordinario se entere (WA 10, II, 29).

3. La vinculación de Lutero a la tradición y su sentimiento de la forma y configuración le hacían vacilar. Para él era patente que la

---

13. I. Höss, *Spalatin* 242.

recta forma de la liturgia o culto divino no puede hacerse, sino que debe hacer. Para él no bastaba una mera traducción de los textos. Melodía y texto tenían que formar una unidad. «Con mucho gusto tendría yo hoy una misa alemana. También yo me ocupo en ello. Pero también quisiera que tuviera verdadero estilo alemán. Porque todavía tolero que se dé el texto alemán y no suene bien y ajustadamente. Es menester que las dos cosas: texto y notas, acento, melodía y gesto proceden de verdadera lengua y voz materna; de lo contrario es todo imitación, como de monos» (WA 18, 123).

4. Finalmente, como humanista y pedagogo, quería Lutero conservar los valores formativos de la lengua latina. La juventud señaladamente debía ejercitarse en esta lengua por medio de la liturgia. Después de la introducción de la «misa alemana» (1526), para la juventud tenía que seguir en vigor la *formula missae*, es decir, la liturgia en latín. Es más, si de él dependiera, debieran alternar los domingos misas en alemán, latín, griego y hebreo (WA 19, 74).

La traducción de la Biblia por Lutero

El fruto literario más importante del tiempo de la Wartburg fue la traducción del Nuevo Testamento. Después de su visita de incógnito a Wittenberg (4 a 9-12-1521), la acabó Lutero a ruegos de sus amigos en unas once semanas. Con la Vulgata estaba muy familiarizado. Además tenía delante el texto griego editado por Erasmo (2 ed. 1519), con la versión latina y extensas explicaciones del mismo. No cabe apenas hablar de una traducción del texto original dada la brevedad del tiempo y los escasos conocimientos de griego de Lutero, que hasta 1518 no empezó a estudiar seriamente esta lengua [14]. Es difícil decir hasta qué punto se apoyó en el texto griego. «Pero lo evidente para cualquiera es que trataba de asir el sentido del texto original» [15]. Para la traducción del Antiguo

---

14. H. DIBBELT, *Hatte Luthers Verdeutschung des NT den griechischen Text zur Grundlage?:* ARG 38 (1941) 300-330; H. BORNKAMM, *Die Vorlage zu Luthers Übersetzung des NT:* ThLZ 72 (1947) 23-28; S. KRÜGER, *Zum Wortschatz des 18. Jh.. Fremdbegriff und Fremdwort in Luthers Bibelübersetzung:* BGDSL 77 (1955) 402-464; H.O. BURGER, *Luther als Ereignis der Literaturgeschichte:* LuJ 24 (1957) 86-101; H. BLUHM, *Martin Luther - Creative Translator*, St. Louis-Missouri, 1965.

15. H. BORNKAMM, *Luthers geistige Welt*, Gütersloh [2]1959, 266.

Testamento, que se prolongó hasta 1534, se ayudó Lutero de especialistas filólogos. Hay que verla, pues, más como trabajo de colaboración.

Traducciones de la Biblia en alemán las hubo antes de Lutero. De 1461 a 1522 aparecieron catorce impresiones en alto alemán y cuatro en bajo alemán, sin contar el salterio, las armonías evangélicas y libros de perícopas en alemán. Éstas, precisamente, eran corrientes a Lutero por la liturgia y cura de almas. Es, por tanto, exagerado decir fuera Lutero quien primero regaló la Biblia a los alemanes. Sin embargo, con su Biblia alemana, creó una obra que se yergue señera por lo certero de la expresión y por el sentido y dominio de la lengua. Como Lutero mismo leía las escrituras sagradas «como si se hubieran escrito ayer» [16] y hasta veía y oía la historia sagrada como presente, el fondo y la palabra alemana pudieron fundirse en tal unidad que, aun con ropaje alemán, la Biblia siguió siendo un libro para oír, y el texto sagrado entra en sorprendente medida en el oído y en la memoria. Pero esto no era sólo fruto del dominio de la lengua en Lutero, sino también del encuentro con Dios en su palabra; encuentro igualmente de lucha y combate que de felicidad. La palabra de Dios para Lutero no es sólo testimonio de la poderosa acción saludable de Dios, sino también en sí misma fuerza divina. Lutero supo transmitir, como nadie, por medio de la palabra, esta irrupción de vida que es la palabra de Dios.

Lutero tradujo la Biblia cuando estaba en plena marcha el proceso de fusión de distintos dialectos alemanes en una lengua única literaria. Las condiciones para esa fusión eran especialmente favorables en la orilla del imperio, en suelo oriental alemán, en que confluían por inmigración muchos dialectos alemanes. «Es una leyenda protestante que el reformador Lutero haya creado la lengua literaria del nuevo alemán» [17]. Sí aceleró, empero, fuertemente la evolución hacia una lengua unitaria, por el hecho de haberse servido de la lengua de la cancillería sajona. «Yo no tengo una determinada lengua en alemán, extraña y propia, sino que me valgo de la común lengua alemana, para que me puedan entender los países del norte y del sur. Hablo según la cancillería sajona, que

16. Sermón de 22-3-1523 (WA 12,444).

17. H.-O. Burger, l.c., p. 86; A.E. Berger, *Luther und die neuhochdeutsche Sprache Deutsche Wortgeschichte* 2 t. (1943), 37-132.

siguen todos los príncipes y reyes de Alemania... por lo cual es la más común lengua alemana. El emperador Maximiliano y el príncipe elector Federico han reducido Alemania a una lengua determinada, es decir, que han incorporado todas las lenguas a una» (WA Tr 2, n.º 2758). Indudablemente, la traducción de la Biblia a una lengua es de gran transcendencia para la revelación en cuanto que ésta llega a un nuevo grupo de hombres; pero es también un acontecimiento para esta lengua, pues se la provoca a desenvolver posibilidades hasta entonces no realizadas. Así se vio de forma eminente en la traducción de Lutero. Los mismos adversarios católicos de Lutero no dejaron de reconocer su mérito. Jerónimo Emser († 1527) en su escrito: «Por qué causa y razón se prohíbe justamente al hombre ordinario la traducción de Lutero del Nuevo Testamento» (1523), contó hasta mil cuatrocientos «errores y mentiras heréticas»; pero en su propia traducción de 1527 siguió en gran parte el texto de Lutero. También Juan Dietenberger († 1537) aprovechó el texto de Lutero en su Biblia alemana de 1534, que, con sus 58 ediciones sólo de la Biblia completa, vino a ser la Biblia alemana católica más difundida. Según Juan Cocleo († 1552), Lutero sacudió con su versión alemana de la Biblia el sentimiento religioso del pueblo y despertó en el hombre de la calle una verdadera hambre de la palabra de Dios.

Pero el carácter impulsivo del reformador y el hecho de ser esclavo de sus experiencias íntimas impone la pregunta de si reprodujo el sentido de la sagrada Escritura. Con seguridad, llevado de la dolorosa experiencia de su lucha por entender la *iustitia dei* puso más de un acento con excesiva claridad. Con ello pasa en ocasiones los lindes de la mera traducción. Así traduce, por ejemplo, «justicia de Dios» por «justicia que vale delante de Dios», o añade a Rom 3, 26 y 3, 28 el discutido «sólo», que responde de todo punto al sentido, pero no está en Pablo [18].

Más grave es que Lutero no admite en medida igual la Biblia como palabra de Dios, sino que examina de sí y ante sí lo que es esencial y así selecciona y da de mano a libros enteros como la carta de Santiago y el Apocalipsis. Aquélla es para él una «epístola de paja» (WA DB 6, 10; 7, 385), que está por echar a la estufa

18. H. Gerdes, *Überraschende Freiheiten in Luthers Bibelübersetzung:* «Luther» 27 (1956) 71-80.

(WA 39, II, 199). Pero también Lc 16 [19] es para Lutero «un puro evangelio de curas y frailes» (WA 10, 14, 273), «uno de los evangelios pendencieros» (WA 29, 488), que «Satanás aduce como prueba» (WA 12, 646); «Cristo debe ser dominado *in suis verbis*» (WA 27, 296), «tiene que dejarse llevar de la nariz *suis verbis*» (WA 27, 279; 300); «no debemos dejarnos entontecer por la Escritura» (WA 27, 303). De suyo, todavía pueden entenderse estas proposiciones como indicaciones hermenéuticas, en que Lutero advierte que la Escritura habla acríticamente, o pide que se la interprete por el contexto. Así dice en la tesis 41 de promoción de 11 de septiembre de 1535: «La Escritura no debe interpretarse contra Cristo, sino por Cristo; por eso debe ser referida a él, o no puede tenerse por verdadera Escritura» (WA 39, I, 47). Pero ¿qué decir cuando con ella se impugnan doctrinas incómodas o se dejan fuera de combate a contrarios, por ejemplo, según la tesis 49, que reza: «Si los contrarios fuerzan la Escritura contra Cristo, nosotros forzaremos a Cristo contra la Escritura»? (WA 39 I, 47).

Con la piedra de toque de si los libros de la sagrada Escritura «nos dan a Cristo o no» (WA DB 7, 385), se abandona a la postre a cada uno a su propio criterio. Cuando Lutero remite a viejos creyentes y a iluminados que apelan contra él a la sagrada Escritura, al verdadero sentido de la misma, sobre éste decide en definitiva la experiencia de Cristo del reformador.

VIII. Los reformadores en el contorno de Lutero

BIBLIOGRAFÍA: R. STUPPERICH (ed. dir.), *Reformatorische Verkundigung und Lebensordnung*, Bremen 1963.

Nicolás de Amsdorf: Ausgewählte Schiften, ed. dirigida por O. LERCHE, Gütersloh 1938; E.O. REICHERT, *Amsdorf und das Interim. Erstausg. seiner Schriften zum Interim mit Kommentar und hist. Einl.*, tesis Halle-Wittenberg 1955; O.H. NEBE, *Reine Lehre. Zur Theologie des Niklas von Amsdorf*, Gotinga 1935; H. STILLE, *Nikolaus von Amsdorf, sein Leben bis zu seiner Einweisung als Bischof von Naumburg (1483-1542)*, tesis Leipzig 1937; O. LERCHE, *Amsdorf und Melanchthon*, Berlín 1937; P. BRUNNER, *Nikolaus von Amsdorf als Bischof von Naumburg*, Gütersloh 1961.

19. Cf. W. VON LOEWENICH, *Luther als Ausleger der Synoptiker*, Munich 1954, 50ss.

Justus Jonas: TH. PRESSEL, *Justus Jonas. Leben und ausgewählte Schriften*, Elberfeld 1862; *Briefwechsel des Justus Jonas*, ed. dirigida por G. KAWERAU, 2 t., Halle 1884-85; completado por W. DELIUS: ARG 31 (1934) 133-136, 42 (1951) 136-145; M. SCHELLBACH, *Justus Jonas*, Essen 1941; W. DELIUS, *Lehre und Leben Justus Jonas*, Berlín 1952; id., *Reformationsgeschichte der Stadt Halle*, Berlín 1953; H. ABE, *Der Erfurter Humanismus und seine Zeit*, Diss. Jena 1953; F.W. KRAPP, *Der Erfurter Mutiankreis und seine Auswirkungen*, tesis, Colonia 1954.

Juan Bugenhagen: G. GEISENHOF, *Bibliotheca Bugenhagiana* I, *Bibliographie... des Johannes Bugenhagen*, Leipzig 1908; *Briefwechsel*, ed. dirigida por O. VOGT, Stettin 1888; G. DUCHWALD (dir.), *Predigten Bugenhagens*, Halle 1885; id., *Johannes Bugenhagens Katechismuspredigten*, Leipzig 1909; id., *Ungedrucke Predigten Bugenhagens*, Leipzig 1910; id., *Bugenhagens Katechismuspredigten vom Jahre 1534:* ARG 17 (1920) 92-104; K.A.T. VOGT, *Johannes Bugenhagen Pomeranus*, Elberfeld 1867; H. HERING, *Dr. Pomeranus Johannes Bugenhagen*, Halle 1888; E. WOLF, *Johannes Bugenhagen. Gemeinde und Amt: Peregrinatio*, Munich ²1962, 257-278; id., *Johannes Bugenhagen und die Ordnung der Gemeinde: Zwischenstation*. Festschr. für Karl KUPISCH, Munich 1963, 281-298; W. RAUTENBERG (ed. preparada), *Johannes Bugenhagen, Beiträge zu seinem 400. Todestag*, Berlín 1958, bibl.; R. STUPPERICH, *Dr. Pomer. Zum 400. Todestag des Reformators Johannes Bugenhagen:* «Luther» 29 (1958) 49-60, aquí más artículos sobre Juan Bugenhagen: K. HARMS, *Dr Johannes Bugenhagen (1485-88)*, Bielefeld 1958; H.J. BERGSMA, *Die Reform der Messliturgie durch Johannes Bugenhagen*, Kevelaer 1966; NDB III, 9s.

Jorge Spalatin: I. HÖSS, *Georg Spalatin*, Weimar 1956; id., *Georg Spalatin Traktat «De sacramento venerabile eucharistiae et de confessione» vom Jahre 1525:* ARG 49 (1958) 79-88; id., *Georg Spalatins Verhältnis zu Luther und der Reformation:* «Luther» 31 (1960) 67-80; H. VOLZ, *Bibliogr. der im 16. Jh. erschienenen Schriften Georg Spalatins:* «Zschr. für Bibliothekswesen und Bibliogr.» 5 (1958) 83-119; W. ULSAMER, *Spalatins Beziehungen zu seiner fränkischen Heimat:* «Jb. für fränkische Landesforschung» 19 (1959) 425-479.

Felipe Melanchthon: Obras: CR 1-28, Halle-Brunswick 1834-60; *Epistolae, iudicia, consilia*, etc., ed. preparada por E. BINDSEIL, Halle 1874; «Supplementa Melanchthoniana», 6 t., Leipzig 1910-26; obras selectas (= Studienausgabe), ed. dirigida por R. STUPPERICH, Gütersloh 1951ss; P. FRAENKEL, *Funfzehn Jahre Melanchthonforschung (Literaturbericht):* «Bibliothèque d' Humanisme et Renaissance» 22 (1960) 582-624, 23 (1961) 563-602, 24 (1962) 443-478; C. SCHMIDT, *Philipp Melanchthon. Leben und ausgewählte Schriften*, Elberfeld 1861; A. HERRLINGER, *Die Theologie Melanchthons*, Gotha 1879; K. HARTFELDER, *Philipp Melanchthon als Praeceptor Germaniae*, Berlín 1889; G. ELLINGER, *Philipp Melanchthon*, Berlín 1902; O. RITSCHL, *Die Entwicklung der Rechtfertigungslehre Melanchthons bis zum Jahre 1527:*

ThStK 85 (1912) 518-540; P. JOACHIMSEN, *Loci communes:* LuJ 8 (1926) 27-97; H. ENGELLAND, *Melanchthon. Glauben und Handeln,* Munich 1931; F. HÜBNER, *Natürliche Theologie und theokratische Schwärmerei bei Melanchthon,* Gütersloh 1936; Cl. BAUER, *Die Naturrechtsvorstellungen des jüngeren Melanchthon: Festschrift G. Ritter,* Tubinga 1950, 244-255; id., *Melanchthons Naturrechtslehre:* ARG 42 (1951) 64-98; id., *Melanchthons Wirtschaftsethik:* ARG 49 (1958) 115-160; P. SCHWARZENAU, *Der Wandel im theologischen Ansatz bei Melanchthon von 1525-35.* Gütersloh 1956; W.H. NEUSER, *Der Ansatz der Theologie Philipp Melanchthon,* Neukirchen 1957; W. MAURER, *Melanchthons Anteil am Streit zwischen Luther und Erasmus:* ARG 49 (1958) 89-115 y en: «Melanchthon-Studien», Gütersloh 1964, 137-162; id., *Die Loci communes als wiss. Programmschrift:* LuJ 27 (1960) 1-50; A. SPERL, *Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation,* Munich 1959; G. Urban (ed. dir.), *Philipp Melanchthon. Gedenkschrift zum 400. Todestag,* Bretten [2]1960; H. BORNKAMM, *Philipp Melanchthon,* Gotinga [3]1960; P. MEINHOLD, *Philipp Melanchthon. Der Lehrer der Kirche,* Berlín 1960; W. ELLIGER (ed. dir.), *Philipp Melanchthon. Forschungsbeiträge,* Gotinga 1961; V. VAJTA (ed. dir.), *Luther und Melanchthon,* Gotinga 1961; R. SCHÄFER, *Christologie und Sittlichkeit in Melanchthons frühen Loci,* Tubinga 1961; P. FRAENKEL, *Testimonia Patrum. The Function of the Patristic Argument in the Theology of Philip Melanchthon,* Ginebra 1961; H. LIEBERG, *Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon,* Gotinga 1962; E. BIZER, *Theologie der Verheissung, Studien der theol. Entwicklung des jungen Melanchthon (1519-24),* Neukirchen 1964; M. GRESCHAT, *Melanchthon neben Luther,* Witten 1965; H.-G.G. GEYER, *Von der Geburt des wahren Menschen,* Neukirchen 1965.

El encierro de Lutero en la Wartburg había demostrado que, aun sin él, vivía la reforma, y hasta sin él se desarrollaba más impetuosamente. Aun cuando se hubiese eliminado a Lutero, no hubiera seguramente sido ya posible extinguir por la fuerza el movimiento reformista de signo protestante. No eran sólo los exaltados Karlstadt y Müntzer que, en ausencia de Lutero trataban de imprimir su propio cuño al movimiento, sino que había ya en Wittenberg y fuera una serie de hombres que obraban al lado de Lutero y con su espíritu. A la vuelta de la Wartburg se vio claro que él era elemento determinante decisivo, pero no único en la configuración de la nueva doctrina y comunión eclesial que se comenzaba a formar. Así aparecía ya en los comienzos que el «luteranismo» sería más y menos que lo que encarnaba la persona de Lutero; menos, porque el mar de fuerzas que en sí encerraba y la subjetividad de su profetismo no podía verterse institucionalmente; y más, porque, desde el prin-

cipio, su obra estaba también sostenida por la fuerza formativa y conservadora de otros. Parejos auxiliares, fieles y rendidos, siquiera en parte de talante espiritual totalmente distinto, eran en Wittenberg: Nicolás de Amsdorf, Justus Jonas, Johann Bugenhagen, Georg Spalatin y sobre todo Philipp Melanchthon.

Nicolás de Amsdorf (1483-1565) fue desde 1507 «dozent» o profesor en la universidad y, desde 1508, canónigo del cabildo de Todos los santos, de Wittenberg. Ya en 1517 se adhirió a Lutero y fue en adelante uno de sus más íntimos colaboradores. Lo acompañó a la disputa de Leipzig (1519) y a la dieta de Worms (1521) y le ayudó en la traducción de la Biblia. Como reformador trabajó, entre otras partes, en Goslar, Einbeck y Meissen, y sobre todo en Magdeburgo. Aquí fue hecho en 1524 superintendente. El 20 de enero de 1542 lo «consagró» Lutero obispo evangélico de Naumburg «sin crisma... sebo... ni incienso» (WA 53, 231). Aquí hubo de ceder en 1547 al católico Julio Pflug. Vivió como sabio privado en Eisenach y tuvo parte en la fundación de la universidad de Jena que se convirtió en fortaleza de la ortodoxia luterana contra la filipense Wittenberg. Amsdorf era contrario a todo compromiso en la doctrina de la justificación y de la cena. Fue, pues, contrario de la concordia de Wittenberg (1536), se opuso al *Interim* (1547) y tomó posición contra Melanchthon en la controversia de los sinergistas. Éste y después de él Georg Major (1502-74) había insistido en la necesidad de las buenas obras, si no para la justificación, sí por lo menos para guardar la fe y bienaventuranza; Amsdorf, en cambio, sentó contra ellos la paradójica tesis de que las buenas obras dañan a la salud del alma. Por la edición de Jena de las obras de Lutero se propuso transmitir sin falsía a las generaciones por venir la doctrina del mismo. Así contribuyó a canonizar la teología del reformador tal como la entiende la ortodoxia luterana e imprimir a ésta el cuño de una rígida intolerancia.

Justus Jonas (1493-1555) fue jurista, estudió en Erfurt y Wittenberg y se unió al círculo humanista de Erfurt. Como admirador de Erasmo se consagró a la sagrada Escritura y a los padres de la Iglesia. Desde 1518 fue profesor de derecho canónico en Erfurt, como tal fue llamado en 1521 a Wittenberg y nombrado preboste de la Iglesia del castillo. Aquí pasó a la facultad teológica y dio lecciones de exégesis. Fue uno de los principales colaboradores de Lutero

y le prestó buenos servicios en la traducción de la Biblia. Además tradujo al alemán importantes obras de Lutero y Melanchthon (entre otras *De servo arbitrio*, *Loci communes*, *Apologia Confessionis Augustanae)*. Sus conocimientos jurídicos aprovecharon a la reforma protestante en las visitaciones de las iglesias, en la redacción de ordenaciones eclesiásticas (Zerbst, ducado de Sajonia y Halle) y en el consistorio de Wittenberg. Posteriormente llevó la reforma a Halle, donde en 1541 fue hecho predicante y en 1544 superintendente. En 1546 acompañó a Lutero en su último viaje, le asistió en la muerte y pronunció en Eisleben su oración fúnebre.

Juan Bugenhagen (1485-1558) era oriundo de Wollin en la Pomerania, por lo que recibió el sobrenombre de *Pomeranus*. Desde 1504 fue rector de la escuela de Treptow, en 1509 fue ordenado sacerdote sin estudiar teología, y en 1517 fue nombrado lector de sagrada Escritura y patrología en la escuela monacal de Belbuck. Aquí conoció los escritos de Lutero, quedó por de pronto espantado del radicalismo de *De captivitate Babylonica*, pero fue precisamente ganado por este escrito. Esto le llevó en 1521 para estudiar teología a Wittenberg. Aquí dio pronto lecciones bíblicas, pero no se doctoró en teología hasta 1533, y no se lo nombró profesor hasta 1535. El consejo de la ciudad, desestimando el derecho de provisión del cabildo, lo nombró en 1523 párroco de la iglesia de la ciudad, y Lutero proclamó la elección desde el púlpito. Bugenhagen se había casado un año antes. Él creó, por decirlo así, el tipo de la casa parroquial luterana alemana, y acentuó enfáticamente su bendición en el escrito: *De coniugio episcoporum et diaconorum* (1525). Como pastor de almas de talento, más «pastor» que profesor, le llevaba a Lutero la ventaja de su mayor cercanía al pueblo. También demostró mayor sentido práctico y no compartió su indiferencia respecto de las formas exteriores. En Wittenberg estuvo aún más que Melanchthon a la sombra de Lutero. Su importancia se hizo más patente como iniciador de la reforma en el norte de Alemania, donde creó por numerosas ordenaciones eclesiásticas la base de la organización de las iglesias locales. Aparte la colaboración de muchos años, estaba ligado de la manera más profunda a Lutero como pastor y confesor (WA 30, III, 530; Tr III, n.° 368, 5). Él lo casó en 1525, le asistió en sus enfermedades, pruebas y depresiones y en 1546 pronunció su oración fúnebre.

Jorge Burckhardt, de Spalt, junto a Nuremberg, llamado por ello desde 1502 *Spalatin* (1484-1545), estudió en Erfurt las artes liberales y aquí entró en el círculo mágico del humanismo. En octubre de 1502 marchó con su maestro Nicolás Marschalk a la recién fundada universidad de Wittenberg y allí se hizo en 1503 *magister artium*. Como estudio facultativo escogió el derecho. Pero ya en 1504 se trasladó a Erfurt, donde Mutianus Rufus determinó en Gotha el curso de su vida. Sin haber acabado los estudios jurídicos, aceptó en otoño de 1505 el cargo de maestro de novicios en el convento cisterciense de Georgental, no lejos de Gotha. La entrada en la carrera eclesiástica se debió sin duda mayormente a motivos de seguridad económica. Ya en 1507 aceptó sin estudios propiamente teológicos la parroquia de Hohenkirchen y en 1508 se hizo ordenar sacerdote. A fines de este año fue llamado como preceptor principesco a Torgau, a la corte del príncipe elector Federico el Sabio. Desde 1511 era mentor del sobrino de éste en Wittenberg y aquí se hizo cargo de la dirección de la biblioteca. Juntamente trabajaba en una crónica de Sajonia y en una historia de su tiempo. Con Lutero entró Spalatin por vez primera en relación con ocasión de la controversia de Reuchlin. Seguidamente nació una relación de amistad que halló su expresión en un trato personal y en una viva correspondencia —se nos han transmitido más de 400 cartas de Lutero a Spalatin—[1] y culminó en 1521 con la acción reformatoria de Lutero. La consecuencia del encuentro con Lutero fue el creciente interés del humanista por los problemas teológicos. En septiembre de 1516, al ser llamado a la cancillería del príncipe elector, entró Spalatin al servicio inmediato de la corte. A él incumbían sobre todo los asuntos de la universidad y de la Iglesia. Juntamente con Lutero y pronto también con Melanchthon promovió, desde 1517-18, la reforma de los estudios en el sentido del humanismo y cultivo de las lenguas bíblicas. Como secretario particular, consejero eclesiástico y posteriormente como predicador de la corte, logró Spalatin una fuerte posición de confianza con el príncipe elector. Ello favoreció mucho a Lutero en los años críticos

---

1. Hasta qué punto estuviera Spalatin fascinado por Lutero, se ve por una carta de Juan Lang a Mutian de 2-5-1515: «*Eum (a Lutero) ipsum ut Apollinem Spalatinus noster veneraturque et consulit*» (K. Gillet, *Der Briefwechsel des Conradus Mutianus*, Halle 1890, n.º 490; cf. I. Hoss, *Spalatin* 79.

de 1518-22. Federico el Sabio no conoció personalmente al reformador, en todo caso no habló nunca con él y, por motivos tácticos, evitaba su trato. El intermediario era Spalatin. Con su visión de lo políticamente soportable y posible, era un freno para Lutero. Pero sabía sobre todo lo que cabía sugerir al señor temporal, cauto en el fondo e inclinado a la vida eclesiástica medieval y cómo había que presentarle las opiniones y acciones discutibles de Lutero. Aunque no pudo ganarlo para las opiniones de éste acerca de las indulgencias y reliquias, obtuvo no obstante la seguridad de que el profesor de Wittenberg podía contar con la protección del príncipe elector. Esto fue decisivo para el destino de Lutero y su reforma. La curia reconoció la importancia del influjo de Spalatin sobre el señor temporal, cuando en febrero de 1518 le concedió amplias licencias de confesión y el derecho de impartir las indulgencias ligadas a la visita de las siete iglesias de Roma por ejercicios correspondientes de devoción en la iglesia del castillo [2]. En Roma no se había aún medido hasta qué punto estaba Spalatin comprometido en favor de Lutero. Todavía, efectivamente, en 1521 pretendía prebendas eclesiásticas y se esforzaba en cumplir concienzudamente sus deberes de sacerdote y confesor del príncipe elector. De acuerdo con su carácter reservado de humanista sacó mucho más tarde que Lutero la consecuencia de su separación de la antigua Iglesia. Por otra parte, el reformador, luchador muchas veces temerario, que llevaba adelante su causa sin miramiento a nada ni a nadie, se percataba de la necesidad que tenía de aquel amigo ducho en asuntos diplomáticos. Después de recibir la citación papal, le escribió el 8 de agosto de 1518: «Ahora necesito de tu ayuda de la manera más forzosa, querido Spalatin» (WA Br 1, 188). Sin embargo, ello no impidió en los años siguientes a Lutero estorbar por sus vivas manifestaciones y escritos las acciones diplomáticas del cauteloso cortesano y poner en tela de juicio su éxito. Sin embargo, Spalatin logró ofrecer siempre a Lutero protección eficaz. Efectivamente el príncipe elector no tenía por qué confesarse abiertamente en favor de su profesor de Wittenberg, si sólo dilatoriamente trataba su asunto.

Spalatin encarnaba la unión de formación humanística y cristia-

2. WA Br 1,161s, P. Kalkoff, *Zu Luthers römischen Prozess*, Gotha 1912, 74; *Forschungen zu Luthers römischen Prozess*, Roma 1905, 46; I. Hoss, *Spalatin* 127s.

nismo reformista. De acuerdo con ello, se esforzó por mucho tiempo en mediar entre Lutero y Erasmo. Después de la muerte de Federico el Sabio se encargó en 1525 de la parroquia de Altenburgo y aquí fundó un hogar. Sin embargo, siguió prestando sus servicios a la corte del príncipe elector en las negociaciones religiosas; así, en la dieta de Espira (1526), de Augsburgo (1530) y en las negociaciones de arreglo en Schweinfurt y Nuremberg de 1532. En 1527 fue llamado por el príncipe elector Juan a la comisión de visitación y tuvo así parte sobresaliente en la organización del régimen de las iglesias regionales. Los últimos años de paz, desde 1540, fueron consagrados a los estudios históricos y a su comunidad de Altenburgo. Aquí murió el 16 de enero de 1545.

El más importante de los hombres que rodearon a Lutero fue Felipe Melanchthon (Schwartzert; 1497-1560). Si el encuentro con el reformador fue para él el giro decisivo de su vida, también él por su parte influyó fuertemente sobre Lutero y, sobre todo, en la marcha de la reforma. Aquí estuvo siempre a la sombra del más grande y enérgico. Su relación con él se movió siempre entre la íntima amistad, profundo respeto ante la gran realización y suspirar constante ante la «vergonzosa esclavitud» (CR 6, 880) de la irritable impaciencia de Lutero. Dentro de todas las vicisitudes perseveró a su lado; aun en serias crisis y ante honrosas ofrendas, no pudo decidirse a abandonar Wittenberg y salir del inmediato círculo mágico del reformador.

Melanchthon nació el 14 de febrero de 1497 en Bretten de Baden. Perdió tempranamente a su padre. Tanto más influyó su tío abuelo, Juan Reuchlin, sobre la marcha de su educación. Directamente o por medio de sus discípulos transmitía al bien dotado joven las lenguas antiguas y lo introducía en el mundo de un platonismo de cuño cristiano. Después de frecuentar la escuela de latín de Pforzheim (1508-10) y acabar el bachillerato de las artes liberales en la universidad de Heidelberg (1511), ingresó Melanchthon en la universidad de Tubinga, donde ya en 1514 fue promovido a *magister artium*. El sobrino nieto del famoso hebraista fue pronto profesor celebrado de literatura clásica, y hubo de participar en la polémica de Reuchlin con los oscurantistas. Su tío lo introdujo también en la teología, le recomendó las obras de Juan Gerson y de Wessel Gansfort y le regaló un Nuevo Testamento, acaso la edición

grecolatina de Erasmo, aparecida en 1516. Ya tempranamente miraba Melanchthon a Erasmo con reverencia como a maestro del elegante decir y de la formación humanística. Gracias a Ecolampadio, cuya amistad trabó en Tubinga, entró probablemente en relación con el gran humanista. Pero, aparte el esplendor del estilo literario, Melanchthon fue ganado para el humanismo erasmiano de cuño ético. Erasmo le abrió las fuentes de la tradición cristiana, las obras de los padres de la Iglesia y su exégesis de la sagrada Escritura. A pesar de algunos éxitos de prestigio, el joven sabio no llegó muy lejos en Tubinga. Recomendado y animado por Reuchlin, aceptó el llamamiento como profesor de griego y hebreo en Wittenberg. En su discurso inaugural el 29 de agosto de 1518: *De corrigendis adulescentiae studiis* defendió un humanismo de tinte bíblico: «Si entendemos la letra, entenderemos también el sentido de las cosas... Y si dirigimos nuestra mente a las fuentes, comenzaremos a entender a Cristo, sus mandamientos serán para nosotros luminosos y quedaremos embriagados del néctar dichoso de la sabiduría divina» [3]. Había que ganar a Lutero para este humanismo que, con la clave de las lenguas de la Biblia, quería abrir su contenido. Y Lutero en efecto trabajó junto con Melanchthon en la reforma de los estudios. Pronto se unieron ambos en amistad. Tanto más, cuanto que, ya en 1518-19, el joven humanista aceptó las ideas reformistas de Lutero y se consagró al estudio de la teología. En las tesis con ocasión de su promoción a bachiller en teología (9 de septiembre 1519) va más allá en su ataque a la doctrina de la Iglesia de cuanto hasta entonces había ido Lutero mismo. Doctor en teología no lo fue nunca Melanchthon, como no subió tampoco nunca a un púlpito a predicar. Le bastó dar lecciones teológicas como bachiller, sin llegar a ser miembro pleno de esta facultad. Con gran ahínco se entregó a lecciones exegéticas. Sólo de los años 1518-22 conocemos trece, tres de ellas sobre la carta a los Romanos [4]. A par del salterio, Melanchthon tiene la carta a los Romanos por la escritura más relevante de la Biblia, que puede guiar para la inteligencia de los restantes libros [5]. En su panegírico de 25 de enero de 1520,

---

3 CR 11,23, *Studienausgabe* III, 40.

4. *Studienausgabe* IV, 10s.

5. WA 5,24s. Según el prólogo de la edición latina del texto de la carta a los Romanos (Wittenberg 1520) ésta es «*rerum theologicarum et summam et methodum continens*».

In divi Pauli Doctrinam, expresó Melanchthon elocuentemente su entusiasmo por la nueva teología bajo el signo de san Pablo. El humanista que estaba más bien hecho para la paz del cuarto de estudio, hubo de meterse también en la polémica. Ya después de la disputa de Leipzig, a la que había acompañado a Lutero, se enredó en vivo duelo literario con Juan Eck. Contra el dominico Tomás Rodino y los teólogos de la Sorbona se enderezan los escritos polémicos mayores del año 1521.

El servicio más valioso se lo prestó Melanchthon al naciente movimiento reformista con la obra que compuso durante la estancia de Lutero en la Wartburg: *Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae* (1521). Aprovechando su *Theologica institutio in epistolam Pauli ad Romanos* (CR 21, 49-60) nacida en el contexto de la lección sobre la carta a los Romanos de 1519, y las *Rerum theologicarum capita seu loci* (CR 21, 11-48), que es una discusión de la interpretación escolástica de las sentencias y siguiendo el método desarrollado en estos escritos por la aplicación de las reglas de la retórica antigua a la sagrada Escritura, presenta Melanchthon las ideas básicas o los grandes puntos de vista según los cuales pueden ordenarse las verdades reveladas. Por esta obra se consagró Melanchthon teólogo de la reforma protestante; sin embargo, la calificación de los *Loci* como «primera dogmática evangélica» sólo puede aplicarse a la edición de 1521 respecto de la exposición sistemática. Falta la completez que se espera de una dogmática.

Se descarta la doctrina sobre la Trinidad y la encarnación, y sólo se ofrece la soteriología y la ética. Partiendo de conceptos teológicos básicos, como pecado, ley, gracia y evangelio, que sacó del estudio de la carta a la Romanos, Melanchthon se propone comprender la sagrada Escritura entera, interpretarla en su unidad y mostrar su contexto con la historia de la salud. «La ley muestra el pecado; el evangelio, la gracia. La ley hace ver la enfermedad; el evangelio, el remedio» (CR 21, 139). Con los *Loci* se propone Melanchthon ayudar a la juventud estudiosa a entender rectamente la sagrada Escritura y estimular al estudio de la Biblia. Su objeto es ser guía o estrella conductoras de quienes «yerran por los libros divinos» y elaborar en esbozo *(hypotyposis* — esbozo) las líneas fundamentales de la sagrada Escritura. La juventud estudiosa debe

ser llevada por medio de unos pocos conceptos «a lo que constituye la suma o cifra de la doctrina cristiana» (CR 21, 82).

Sin someter su humanismo a una crítica de principio y hasta sin percatarse con toda claridad de la diferencia entre humanismo y reforma (W. Maurer), recoge Melanchthon tesis radicales de la antropología luterana, como la incapacidad de conocer naturalmente a Dios y la carencia de libre albedrío, mira la ley sólo como ley que mata en contraste con el evangelio y sólo tiene por posible una ética fundada en la fe. Sin embargo, ya los desórdenes de Wittenberg de los años 1521-22 originaron en Melanchthon una grave crisis, que le obligó a revisar sus concepciones teológicas y a reflexionar de nuevo más a fondo sobre las tradiciones de derecho natural de la edad media y del humanismo. En las reediciones de los *Loci* a partir de 1522, se abre de nuevo la puerta a una ética filosófica. La naturaleza caída puede conocer la *lex naturae*, el libre albedrío basta para cumplirla exteriormente. Con ello puede el hombre incrédulo y carnal producir virtudes que no llevan desde luego a la justicia del corazón, pero hacen posible una justicia civil *(iustitia civilis)*. Ahora bien, también las ceremonias eclesiásticas y las órdenes de la autoridad son «creaciones buenas de Dios», y despreciarlas es pecado. Si hasta entonces propendió Melanchthon a juzgarlo todo, eclesiástico y profano, por la Biblia, ahora comienza a hablar de doble justicia, de «justicia del espíritu» y de «justicia civil». Las normas de esta ética natural nos las procuran la razón y la tradición. Así llega Melanchthon a dar nueva vida a la filosofía moral antigua y hasta a una especie de neoaristotelismo protestante humanístico. Esta unión de humanismo y reforma es muy diversamente estimado hasta hoy día. El juicio se mueve entre el reproche de que Melanchthon «mutiló incurablemente» la doctrina de Lutero sobre la justificación (Emanuel Hirsch), y la convicción de que la conservó. Entremedio se oyen voces que hablan de una síntesis [6] o de una coexistencia y cooperación [7] de humanismo y reforma en Melanchthon, de los peligros y, a par, del bien y fecundidad de pareja unión. En todo caso, a él se debe que la reforma protestante

6. H. Bornkamm, *Melanchthons Menschenbild*, en: *Philipp Melanchthon. Forschungsbeitrage*, Gotinga 1961, 76-90, part. p. 90.

7. W.H Neuser, *Der Ansatz der Theologie Philipp Melanchthons*, Neukirchen 1957, 135

no marchara a redropelo de la cultura de su tiempo, sino de la mano con ella, y Melanchthon imprimió en lo sucesivo su cuño al credo, organización eclesiástica, teología y pedagogía del luteranismo.

IX. El pontificado de Adriano VI

FUENTES: L.-P. GACHARD, *Correspondance de Charles-Quint et de Adrien VI,* Bruselas 1859, H J. REUSENS, *Syntagma doctrinae theologicae Adriani Sexti,* Lovaina 1862; A MERCATI, *Dall'Archivo Vaticano II: Diarii di concistori del pontificato di Adriano VI,* (SteT 157) Roma 1951.

BIBLIOGRAFÍA: C. VON HÖFLER, *Papst Adrian VI,* Viena 1880; M. VON DOMARUS, *Die Quellen zur Geschichte des Papstes Adrian:* HJ 16 (1895) 70-91; P. KALKOFF, *Kleine Beitrage zur Gesch. Adrians VI.:* HJ 39 (1918-19) 31-72; L. VON PASTOR, *Gesch. der Päpste IV,* 2, p. 3-157; E. RODOCANACHI, *Les pontificats d'Adrien VI et de Clément VII,* París 1933; E. HOCKS, *Der letzte dt. Papst,* Friburgo de Brisgovia 1939; E. GOLLER, *Adrian VI und der Ämterkauf an der päpstl. Kurie: Abhh. aus dem Gebiete der mitteleren und neueren Gesch.:* Festgabe H. FINKE, Munster 1925, 375-407; H.W. BACHMANN, *Kuriale Reformbestrebungen unter Adrian VI,* Diss. masch. Erlangen 1948; E. VAN EYL, *Keizer Karel V en de pauskeuze van Adrian VI:* SE 1 (1948) 277-298; P. BRACHIM, *Adrian VI et la devotio moderna:* «Études Germaniques» 14 (1959) 97-105; EThL 35 (1959) 313-629 (Bibl.); J. POSNER, *Der dt. Papst Adrian VI,* Recklinghausen 1962; P. BERGLAR, *Verhängnis und Verheissung,* Bonn sin a.

A pesar del edicto de Worms, la reforma pudo propagarse sin resistencia. Los obispos alemanes no tomaron iniciativas, y el papa, por su índole, no estaba inclinado ni era capaz de iniciar medidas eficaces de reforma, fuera de la condenación de las doctrinas de Lutero. El emperador, por sus guerras con Francia y la necesidad de afianzar su señorío en España, hubo de estar durante nueve años alejado de Alemania. Además, en su guerra de dos frentes contra Francia y los turcos, necesitaba de la ayuda de los príncipes contra quienes hubiera tenido que proceder, de ejecutar el edicto de Worms. La relación de Carlos V con León X llevaba el grave lastre de la política francesa del papa y su actitud en la elección imperial. Sin embargo, entretanto se había visto bien que Francia no representaba una ayuda eficaz para los intereses de la casa Medici y estados de la Iglesia, sino que era antes bien una amenaza, mientras

el reino español de Nápoles podía ofrecer protección contra la amenaza de las costas por parte de los mahometanos. Es más, si el papa se preocupaba seriamente por el peligro turco, su puesto estaba a par del emperador, y no del rey «cristianísimo» que conspiraba con el enemigo de la cristiandad. ¿Quién otro que el emperador podía finalmente poner dique al movimiento luterano de Alemania, tan amenazadoramente descrito por Aleander? Carlos V estaba dispuesto a ello. Ya en mayo de 1521 se llegó a una alianza con el fin de establecer a los Sforza en Milán y arrebatar Génova a los franceses. El emperador prometió ayuda contra los enemigos de la fe católica, y a él se le prometió coronación en Italia, más ayuda contra Venecia. La situación de Italia fue, pues, decisiva, y el papa entraba sobre todo en juego como cabeza de la casa Medici y príncipe de los estados de la Iglesia.

La alianza llevó al éxito. En un levantamiento de los milaneses contra los franceses, las tropas imperiales y papales pudieron ocupar la ciudad el 19 de noviembre de 1521 y Francesco II Sforza subió al poder.

Sin embargo, poco después, el 1.º de diciembre, el papa moría de un ataque de malaria. Ello significaba un grave contratiempo en la política de Italia y ponía en cuarentena los anteriores éxitos contra Francia.

El cambio de pontificado pareció, no obstante, ofrecer circunstancias señaladamente favorables para la cooperación entre papa y emperador. El conclave en que tomaron parte 39 cardenales, de ellos sólo tres no italianos, fue difícil. Los cardenales, aseglarados en su mayoría y enemigos entre sí, eran imagen viva de la Iglesia y del mundo cristiano de entonces. Sin embargo, con general sorpresa, el 9 de enero de 1522, fue elegido el ausente cardenal Adriano de Utrecht [1], obispo de Tortosa en España. Los romanos quedaron desilusionados e irritados por la elección del «bárbaro» desconocido.

Este holandés, hijo de un ebanista, nació en 1459 en Utrecht. Educado, dentro del espíritu de la *devotio moderna*, en el amor a la virtud y a la ciencia, ingresó en 1476 en la universidad de Lovaina.

Aquí llegó a ser profesor distinguido y «dechant» de san Pedro.

---

1 Él se escribía «Adrian».

Su comentario al cuarto libro de las *Sentencias* y sus doce *Quodlibeta* lo muestran como escolástico tardío fuertemente aficionado a las cuestiones canónicas y casuística moral. En 1507, el emperador Maximiliano lo llamó para preceptor de su nieto, el archiduque Carlos, a la sazón de siete años. Así entró Adriano en el consejo de Margarita, regente de los Países Bajos, y en 1515 fue enviado a España, para asegurar allí la herencia de Carlos. Fernando el Católico anuló su testamento de 1512, que dejaba el reino a Fernando, hermano menor de Carlos, educado en España y más popular allí. Después de la muerte del rey católico, Adriano ejerció la regencia al lado del gran humanista, el cardenal Jiménez de Cisneros, en nombre de Carlos, hasta que éste, en 1517, ocupó el trono de España. Entretanto, Adriano fue creado obispo de Tortosa (1516) e inquisidor de Aragón y Navarra; más tarde también inquisidor de Castilla y León y, el 1.° de julio de 1517, cardenal. El rey Carlos, entre cuyos consejeros se contaba Adriano, no logró ganarse las simpatías de los españoles, que se quejaban de la soberbia de los borgoñones y de la codicia de los extranjeros. Tanto más alardeaban de sus propias libertades. Así, al volver en 1520 a Alemania, Carlos V dejaba a Adriano, como lugarteniente suyo, una pesada tarea, que no supo cumplir enteramente. Castilla se sublevó abiertamente. Sólo con la ayuda de dos corregentes de sangre española pudo Adriano vencer el levantamiento. La noticia de su elección para papa le cogió, el 22 de enero, en Vitoria, donde tomaba medidas militares para la defensa de Navarra contra los franceses.

En una solemne declaración de 8 de marzo de 1522 aceptó Adriano VI la elección. En ella proclama su confianza en Cristo, «que le dará fuerza, aun siendo indigno, para defender a la cristiandad contra los ataques del mal, y para reducir, al ejemplo del buen pastor, a la unidad de la Iglesia a los que yerran y están engañados» [2]. Para su viaje a Roma escogió el papa el camino del mar, a fin de demostrar su independencia respecto de Francia y del imperio. Pero la marcha se dilató. Hasta el 5 de agosto no zarpó la nave de Tarragona. El 28 de agosto llegaba a Ostia y al día siguiente a Roma.

Entre tanto Belgrado había sido conquistada por el sultán So-

---

2. PASTOR, *Papstgesch.* IV, 2 p. 35.

limán, Hungría estaba desmantelada para la invasión turca y, al mismo tiempo, Rodas, el último bastión en el Mediterráneo, estaba sitiada por fuerzas muy superiores. Las tareas que así se le imponían sólo podían ser dominadas por el nuevo papa, si lograba restablecer la unidad política y religiosa de la cristiandad. Para ello era menester una reforma de la Iglesia, que habría de comenzar por la curia. Sólo así podía la Iglesia recobrar la confianza como condición para actuar de potencia ordenadora de occidente. Para los romanos Adriano era un bárbaro. A la llegada del papa, reinaba la peste en la ciudad eterna. La coronación tuvo lugar el 31 de agosto, en san Pedro, de forma marcadamente sencilla. En su discurso del consistorio, el 1.º de septiembre pidió Adriano ayuda a los cardenales para su doble proyecto: la unión de los príncipes cristianos para combatir al turco y la reforma de la curia [3]. El mal —dijo el papa— había tomado tales proporciones que, en dicho de san Bernardo, los cubiertos de pecados no llegaban ya a percibir el mal olor de los vicios. Los cardenales tenían que ir delante del clero restante con su buen ejemplo.

Si ya el rigor ascético del papa y su piedad —la misa diaria, por ejemplo, era cosa insólita— producía en muchos extrañeza, mucho más ingrato era para la mayor parte que se mostrara tan parco en la concesión de favores. En el consistorio de 26 de marzo de 1523 pidió el cardenal de Santa Croce la confirmación de los indultos y privilegios concedidos por León X. Cuando el cardenal le recordó la inaudita amabilidad con que los cardenales lo habrían llamado a la cúspide del pontificado, Adriano contestó que lo habían llamado al martirio y a la cárcel. Allí tenía una Iglesia agotada y pobre, y así les debía muy poco; ellos habían sido antes bien sus verdugos [4]. El seco erudito holandés no podía entender la manera de vivir italiana, ni la magnificencia del arte del Renacimiento. Cuando se propuso abolir los cargos superfluos y poner en la calle a los beneficiarios del pródigo tren de vida de León X, la extrañeza y aversión subieron de punto en muchos sectores hasta convertirse en odio exasperado. Sus antecesores le habían dejado a Adriano deudas y cajas vacías. Había además que rescatar objetos de valor y de arte, entre otros los gobelinos según cartón de

3. A. Mercati, *Diarii* 88 con n.º 47.
4. Ibid. 95.

Rafael, que hubo que empeñar a la muerte de León x. Eran, pues, necesarias drásticas medidas de aherro, sobre todo si, en el plan de reforma de la Iglesia, quería el papa renunciar a los altos aranceles, que tan mal humor producían en todo el mundo. Su parquedad le atrajo fama de avaro. Esto se lo perdonaban menos los romanos que a su antecesor el despilfarro.

Como si todo eso fuera poco, la acción de Adriano quedó por de pronto impedida por la peste que fue más devastadora en otoño, de la que fue víctima el cardenal suizo Schiner, uno de los pocos colaboradores de Adriano, amigos de la reforma. Contra todas las prevenciones, el papa se quedó en Roma, mientras se desbandaban los cardenales y la mayor parte de los empleados. Sólo a fines de 1522 pudo trabajar de nuevo la curia regularmente. Para la ejecución de la reforma faltaban colaboradores. Los pocos holandeses y españoles de quienes se fiaba, se movían con dificultad en un medio que les era desconocido y, con sus torpezas, provocaban aún mayor resistencia. Las desilusiones alimentaban la desconfianza del papa frente a su circunstancia. Esto acreció su soledad y lo determinó a hacer muchas cosas por sí mismo. Ya de suyo aquel hombre del norte era de carácter lento y meticuloso, y todo contribuyó a que las quejas por las demoras de los asuntos se hicieran cada vez más fuertes. «Extranjero entre hombres de confianza extranjeros, el papa holandés no podía situarse bien en el mundo que le salió al paso en Roma» (Pastor).

Cuanto más lenta iba la reforma de la curia, tanto más difícil se hacía la situación del papa en Alemania. Adriano VI se vio forzado a pedir a los estamentos en la dieta de Nuremberg de 1522-1523 que tuvieran paciencia. Durante la ausencia de Carlos V la cuestión religiosa fue dejada al gobierno del imperio. Éste se reunió el 1.º de octubre de 1521 en Nuremberg. Constaba de 23 representantes de los diversos estamentos del imperio. Un príncipe elector, más otros dos príncipes, uno secular y otro eclesiástico, tenían que prestar allí servicio en alternancia de tres meses. Dentro de esta debilidad de organización muy difícilmente podía llevarse nada a cabo ni obrar con continuidad. No obstante estas desfavorables condiciones, el gobierno del imperio no dejó de hacer cosas útiles, y empeño suyo era sobre todo coordinar los intereses divergentes «por los comunes provechos». El esfuerzo por coordinar la jurisdicción

penal creó las bases para la «Carolina» (1532). Para la defensa contra los turcos era menester procurar al imperio ingresos permanentes por una aduana imperial, por el mantenimiento de las annatas y por una mejora del «penique común», tributo imperial instituido en 1495.

Los tumultos de Sajonia y la conquista de Belgrado por los turcos pusieron en claro la imperiosa necesidad de unir al imperio y emprender la reforma para conjurar la inquietud religiosa. Para ambas cosas alargaba Adriano VI su mano; y así envió a su legado Francesco Chieregati a Nuremberg, a la dieta convocada para el 1 de septiembre de 1522, pero que no se reunió hasta el 17 de noviembre. El legado comunicó el acuerdo del papa de dejar en lo futuro en Alemania las annatas y dineros del palio y emplearlos para la guerra contra los turcos; pero exigía también enérgicamente la ayuda alemana en favor de la amenazada Hungría [5]. Hasta el 10 de diciembre no hizo el legado referencia a la situación religiosa en Alemania: La herejía de Lutero era más amenazadora que el peligro turco, y el papa exigía la ejecución del edicto de Worms [6]. Los estamentos dieron respuesta reservada, y mostraban poca inclinación a ocuparse de esta delicada cuestión. Sólo el príncipe elector Joaquín de Brandeburgo, llegado el 23 de diciembre, la planteó con energía, apoyado por el archiduque Fernando y el arzobispo de Salzburgo. El 3 de enero de 1523 leyó el legado piezas que le habían sido remitidas, un breve y una instrucción en que el papa lamenta, ante el peligro turco, el peligro religioso creado por Lutero. Peor que la herejía de éste es el hecho de que, no obstante la condenación papal y el edicto imperial, haya hallado entre los príncipes favorecedores y secuaces. Al papa le parece increíble que «una nación tan piadosa se haya dejado apartar del camino que señalaron el Salvador y los apóstoles, por obra de un frailecillo *(fraterculum)* que ha apostatado de la fe católica... como si sólo Lutero fuera sabio y... tuviera el Espíritu Santo, y la Iglesia hubiera caminado entre las tinieblas de la locura y por el camino de la perdición, hasta que la vino a iluminar la nueva luz de Lutero» [7].

---

5. RA III n.º 54.
6. RA III n.º 73.
7. RA III n.º 75, p. 401s.

Por modo semejante argumenta el papa en su instrucción; pero aquí no sólo se lamenta y condena el error y la escisión de la Iglesia por el movimiento luterano, sino que descubre sus causas más profundas y, con inaudita franqueza, confiesa la culpa de la curia y de la Iglesia. Al mismo tiempo pide paciencia, pues abusos tan profundamente arraigados no pueden extirparse de un golpe. «Dirás también que confesamos sinceramente que Dios permite esta persecución de su Iglesia por los pecados de los hombres, especialmente de los sacerdotes y prelados... La sagrada Escritura dice en alta voz que los pecados del pueblo tienen su origen en los pecados del clero... Sabemos muy bien que también en esta santa sede han acaecido desde muchos años atrás muchas cosas abominables: abusos en las cosas espirituales, transgresiones de los mandamientos, y hasta que todo esto se ha empeorado. Así, no es de maravillar que la enfermedad se haya propagado de la cabeza a los miembros, de los papas a los prelados. Todos nosotros, prelados y eclesiásticos, nos hemos desviado del camino del derecho, y tiempo ha ya que no hay uno solo que obre el bien (Sal 13 [14], 3). Por eso todos debemos dar gloria a Dios y humillarnos ante su acatamiento; cada uno de nosotros debe considerar por qué ha caído y ha de preferir juzgarse a sí mismo que no ser juzgado por Dios el día de la ira. Por eso prometerás en nuestro nombre que pondremos todo empeño porque se corrija ante todo esta corte romana, de la que tal vez han tomado principio todas estas calamidades; luego, como de aquí salió la enfermedad, por aquí comenzará también la curación y renovación. Sentímonos tanto más obligados a realizar estos propósitos, cuanto el mundo entero desea esa reforma... Sin embargo, nadie se maraville de que no arranquemos de golpe todos los abusos, pues la enfermedad está profundamente arraigada y tiene múltiples capas. Hay que proceder, por tanto, paso a paso y curar primero con buenas medicinas los males más graves y peligrosos, a fin de no embrollar más las cosas por una reforma precipitada. Porque con razón dice Aristóteles que todo súbito cambio de una comunidad es peligroso» [8].

Este *confiteor* del papa, que hemos de ver en primer término como acto religioso y presupuesto de la reforma interna de la Igle-

---

8. RA III n.º 74, p. 397s.

sia y de la curia, y el llamamiento a los estamentos no tuvieron efecto inmediato decisivo. El consejero del príncipe elector de Sajonia, Hans von der Planitz supo dar largas a la decisión remitiéndola a una comisión y desviar a par la atención a la suerte de cuatro predicantes luteranos, cuya detención había exigido Chieregati. Finalmente, el 5 de febrero de 1523, respondieron los estamentos al nuncio. Un proceso contra Lutero provocaría gravísimos desórdenes, si antes no se reformaba la curia romana de la que, por confesión de todos, había partido el mal, y no se abolían los *gravamina* de la nación alemana. De acuerdo con el emperador, el papa debía convocar lo antes posible, a más tardar dentro de un año, un libre concilio cristiano, en una ciudad alemana. Entretanto, el príncipe elector de Sajonia cuidará de que ni Lutero ni sus partidarios escriban y publiquen nada nuevo. Los estamentos seculares y eclesiásticos se comprometerán entretanto a impedir toda predicación levantisca y tratar de que sólo se predique el verdadero, puro, auténtico y santo evangelio según la aprobada interpretación de la Iglesia y de los santos padres[9].

Parejas formulaciones ambiguas y reservadas fueron el resultado de una dieta en que preponderaban los estamentos eclesiásticos. Si ya de suyo les resultaba molesto tratar de la cuestión religiosa, el llamamiento del papa a la penitencia no los movió para nada a la reflexión y a la acción enérgica, sino que se sintieron ofendidos y puestos a la picota.

No menos primaria fue la reacción de Lutero y Melanchthon, que publicaron entonces el libelo: *Interpretación de dos espantosas figuras, de un asno papal de Roma y un novillo monacal de Freiberg, halladas en Meissen* (1523) (WA 11, 369-385). Lutero no creyó valiera la pena considerar las buenas intenciones de Adriano. El papa es para él un *magister artium* de Lovaina; «en la misma universidad se coronan asnos semejantes». Por boca del papa hablaba Satanás.

En su solicitud por la Iglesia, en que la curia lo dejaba solo, buscó el papa ayuda de fuera. En diciembre de 1522 rogó a su compatriota Erasmo, al que conocía de Lovaina, a que empleara su erudición y talento literario contra los «nuevos herejes». Ningún

9. RA III n.º 82.

servicio mayor podía prestar a Dios, a su patria y a toda la cristiandad. Para ello lo invitaba a que fuera a su lado a Roma, donde dispondría de libros abundantes y tendría oportunidad de tratar con hombres doctos y piadosos[10]. El príncipe de los humanistas había felicitado a Adriano al comienzo de su gobierno, y dedicádole la edición del comentario de Arnobio a los salmos[11]. En una segunda carta ofreció al papa su consejo[12]. Adriano rogó al sabio que viniera a Roma o le hiciera conocer lo más pronto posible sus propuestas. Había que encontrar los medios adecuados, a fin de desterrar, «mientras aún era curable, aquel mal espantoso, de las fronteras de nuestra nación»[13]. Erasmo previno al papa contra el empleo de la violencia, y le aconsejó juntar en torno suyo un círculo de hombres insobornables, dignos y libres de odiosidad personal. Pero él se negaba, alegando como excusa los achaques de su salud. En Basilea podía trabajar más. Si iba a Roma y por el mero hecho de ir tomaba abiertamente partido, sus escritos perderían peso[14].

A diferencia de Erasmo, Juan Eck estaba dispuesto a trabajar en la obra de reforma proyectada por el papa. En marzo de 1523 apareció en Roma para defender los intereses de los duques de Baviera.

Con ellos, sin embargo, sabía unir el bien de la Iglesia y de la cristiandad, pues el fortalecimiento de la soberanía eclesiástica de los duques de Baviera era una seguridad contra la incertidumbre del episcopado. En sus memoriales pide Eck la restauración de los sínodos. El haber éstos languidecido tiene la culpa de los abusos y decadencia de la Iglesia. Un concilio universal no se organiza tan rápidamente. Además, para Eck, la causa de Lutero es un asunto alemán. Enfáticamente llama la atención sobre que una mera impugnación del error no vale para nada, si no va de la mano con un serio trabajo de renovación de la Iglesia. Respecto de la reforma

---

10. Carta de 1-12-1522, P.S. ALLEN, *Opus epistularum D. Erasmi* v, Oxford 1924, 145-150. Sobre Erasmo y Adriano VI, cf. L.E. HALKIN, *Adrien VI et la reforme de l'église:* EThL 33 (1959) 534-542, 539ss.

11. Cf. prólogo a la edición de Arnobio de 1-8-1522, ALLEN v 99 y carta de septiembre de 1522 a Adriano, ALLEN v 121s. Simultáneamente escribe Erasmo sobre el papa a John Fisher: «*Is qualis olim fuerit novi, qualis futurus sit in magistratu tanto nescio. Illud unum scio, totus est scholasticus, nec admodum aequus bonis litteris*», ALLEN v 123.

12. Carta de 22-12-1522, ALLEN v 155s.

13. Carta de 23-1-1523, ALLEN v 196ss.

14. Carta de 22-12-1522, ALLEN v 155s; de 22-3-1523, ALLEN v 257-261.

de Roma, Eck exige sobre todo la limitación de las indulgencias y la abolición de las encomiendas[15].

La situación política de Italia se había afirmado hasta la entrada del papa en Roma. Un contraataque de los franceses fue rechazado el 27 de abril de 1522 por los lansquenetes alemanes al mando de Jorg von Frundsberg y también les fue arrebatada Génova. Carlos V, convencido de que Dios mismo había guiado la elección de Adriano, escribió al papa que, unidos, llevarían a cabo las más grandes cosas. Naturalmente, el César esperaba que el papa entraría en la liga contra Francisco I. Pero el papa, ya de suyo en sospecha de ser partidario de su antiguo alumno, tenía que guardar estrictamente su neutralidad, si quería que el éxito coronara sus esfuerzos por la paz entre los príncipes de Europa para repeler al turco. Este empeño de mantener la neutralidad frente a Carlos V y sobre todo frente a su embajador que urgía a todo trance, condujo a un enajenamiento temporal entre Adriano y el César, sin que tampoco se lograra ganar la confianza del rey de Francia.

El 21 de diciembre de 1522 cayó Rodas en poder de los turcos. Los reiterados esfuerzos del papa por unir a los príncipes cristianos para resistir, o por lo menos lograr un armisticio, no tuvieron éxito alguno. Así que buscó por sí mismo, por diezmos y tributos, reunir medios para la guerra contra los turcos. En parejo trance, apremiado por la necesidad, hizo concesiones a los príncipes que pugnaban con sus principios. Las desavenencias con Carlos V y la conducta más manipulable de Francisco I facilitaron al antiguo partidario de Francia, cardenal Soderini, ganar la confianza del papa y meterlo en la luz dudosa de la parcialidad. Contra el emperador se organizaría una sublevación en Sicilia, que Francisco I aprovecharía para invadir a Italia del norte. Soderini fue encarcelado y, en lo sucesivo, el cardenal Giuliano Medici ejerció influjo determinante en la curia. Todavía trató el papa de lograr la paz. El 30 de abril de 1523 promulgó un armisticio de tres años para toda la cristiandad y lo sancionó con las más graves penas canónicas. A fines de julio impuso la paz de Venecia con el emperador. Esta paz y el proceso contra Soderini hicieron que Francisco I mostrara

15 *Acta reformationis catholicae*, ed. por G. PFEILSCHIFTER, I, Ratisbona 1959, 109-150.

16. A. MERCATI, *Diarii* 107s.

su verdadera faz. En una carta muy agresiva amenazaba al papa con la suerte de Bonifacio VIII [16]. Cerró los envíos de dinero a Roma y preparó tropas para la invasión de Lombardía. Con ello vio el papa frustrados sus esfuerzos por la paz. El 3 de agosto concluyó una alianza con el emperador, con Enrique VIII de Inglaterra, con Fernando de Austria, con Milán, Florencia, Génova, Siena y Lucca. Adriano VI se hundió bajo el peso de tanto desengaño, y, el 14 de septiembre de 1523, moría a los 13 meses no cumplidos de pontificado. Este breve tiempo y las circunstancias desfavorables malograron el cumplimiento de grandes esperanzas. Tanto más se acreditaba la melancólica palabra del papa, que se escribió sobre su sepulcro en la iglesia alemana de Roma: «¡Cuánto depende del tiempo en que cae la acción aun del mejor hombre!»

Sección segunda

LA LUCHA POR LA INTELIGENCIA DE LA LIBERTAD DEL CRISTIANO

Por Erwin Iserloh

Profesor de la Universidad de Münster

X. El duelo de los caballeros del Imperio

BIBLIOGRAFÍA: *Caballeros:* SCHOTTENLOHER 41521a-41534: K. SCHOTTENLOHER, *Flugschriften zur Ritterschaftsbewegung des Jahres 1523,* Munster 1929; R. FELLNER, *Die Fränkische Ritterschaft von 1495-1524,* Berlín 1905; G. LOTZ, *Der fränkische Adel und dessen Einfluss auf die Verbreitung der Reformation:* «Zschr. für die gesamte luth. Theologie und Kirche» 29 (1868) 465-486; G. KNETSCH, *Die landständische Verfassung und reichsritterschaftliche Bewegung im Kurstaate Trier, vornehmlich im 16. Jh.,* Berlín 1909.

Duelo entre Sickingen y Tréveris: SCHOTTENLOHER, 20010-20067; 49329-49339a; 58243-58254; H. ULMANN, F. von S., Leipzig 1872; id.: ADB 34, 151-158; E. GÖLLER, *Sickingen und seine Beziehungen zur Reformation:* «Bl. für Pfälz». KG 2 (1926) 36-46; K.H. RENDENBACH, *Die Fehde F. v. Sickingens gegen Trier,* Berlín 1933; G. FRANZ, F. v. S.: Saarpfälz. Lebensbilder 1 (1938) 61-74; E. KILB, F. v. S., Metz 1943; W.R. HITCHCOCK, *The Background of the Knight's Revolt 1522-1523,* Berkeley 1958.

Ulrich von Hutten: SCHOTTENLOHER, 9157-9301; 47021-47043; 55286-55308; 65068-65071; Obras: ed. dirigida por E. BÖCKING, 5 t. y 2 ErgBde, Leipzig 1859-70; *Deutsche Schriften,* ed. dirigida por S. SZAMATOLSKI, Estrasburgo 1891; D.F. STRAUSS, *Ulrich von Hutten,* Leipzig 1858; Neuausgabe

von O. Clemen, Leipzig [3]1938; P. KALKOFF, *Ulrich von Hutten und die Entscheidungsjahre der Reformation*, Leipzig 1920; F. WALSER, *Die politische Entwicklung Huttens*, Munich-Berlín 1928; P. HELD, *Hutten, seine geistige Auseinandersetzung mit Katholizismus, Humanismus und Reformation*, Leipzig 1928; H. HOLBORN, *Ulrich von Hutten and the German Reformation*, New Haven 1937; H. FECHTER, *Ulrich von Hutten*, Pähl 1954; K. KLEINSCHMIDT, *Ulrich von Hutten*, Berlín 1955.

E. BOCK, *Der Schwäb. Bund und seine Verfassungen* 1488-1534, Breslau 1927. G. TRUCHSESS VON WALDBURG: *Schottenloher* 21459-21463; 60985-60988; F. SIEBERT, *Zwischen Kaiser und Papst*, Berlín 1950.

El manifiesto de Lutero: *A la nobleza cristiana de la nación alemana sobre la reforma del estado cristiano*, no se perdió sin hallar eco. Si el reformador recogía aquí las quejas de los humanistas y caballeros y se hacía portavoz del orgullo nacional contra «el ignominioso gobierno diabólico de Roma» (WA 6, 415), muchos se entusiasmaban a la inversa por el mensaje religioso de Lutero porque de él se prometían a la vez el cumplimiento de sus aspiraciones económicas, sociales y políticas. Bajo el signo de esta unión de movimiento religioso y corrientes político-sociales están el levantamiento de los caballeros de 1522-23 y la guerra de los campesinos.

Los profundos cambios de la situación económica, social y política a los comienzos de la edad moderna tuvo por consecuencia una fuerte postergación del estado de los caballeros. Su posición estribaba en la posesión del suelo y en el sistema feudal correspondiente. Pero a medida que la economía natural iba siendo más y más sustituida por la economía del dinero, el feudalismo personal por el estado territorial y burocrático y el ejército de caballeros por tropas mercenarias dotadas de armas de fuego y cañones, tanto más riesgo corrían los caballeros, que militarmente no significaban ya nada, entre las ciudades progresivas y el poder de los príncipes. Por otra parte, tampoco ellos estaban ya dispuestos a sostener y representar al imperio. Así se sustraían a la prestación de servicio y rechazaban el «penique común». Además minaban la autoridad del imperio violando la paz regional. Los caballeros buscaban el acrecentamiento de su poder y riqueza por el camino de la guerra privada y las luchas locales. Lo mismo que ciudades y príncipes se aprovechaban de la debilidad del gobierno central para sus propios intereses. El que no quería mantener una existencia conforme a su estado con campañas de rapiña y saqueo más o menos disimu-

lado, tenía que entrar al servicio del señor regional o levantarse a sí mismo a la posición de príncipe territorial. Lo cual casi sólo era posible a costa de los principados eclesiásticos. Pero su abolición significaba pérdida de muchas salidas para la nobleza, que ocupaba casi exclusivamente obispados y canonjías en Alemania. De ahí que no fuera posible ganar a todos los caballeros, ni mucho menos, para una «guerra contra los curas», por ejemplo, a amplios sectores de la caballería franca, unida por múltiples parentescos con dignatarios eclesiásticos. Ulrico de Hutten (1488-1523) propagó la «guerra contra los curas» desde fines de 1520, desde Ebernburg junto al Nahe, en que había hallado refugio junto a Franz von Sickingen (1481-1523). No podía faltar «lucha asesina y efusión de sangre».

A partir de este tiempo Hutten escribió en alemán e hizo editar sus diálogos latinos como «manual de conversación». Con su polémica, inflamada de pasión, logró gran influjo sobre la opinión pública. Pero lo que en él se quedó en literatura, pasó a ser en Franz von Sickingen y otros caballeros acción funesta y suicida.

Franz von Sickingen nació en 1481 en Ebernburg junto al Nahe, vástago de una familia del Palatinado, ennoblecida en 1488, Pretendía haber estudiado con Reuchlin. En posesión desde 1504 de la herencia paterna, supo extender su señorío. Explotó la minería y mantuvo como funcionario palatino al servicio del arzobispo de Maguncia una pequeña tropa. De los caballeros bandidos de su tiempo se distinguió a lo sumo por el estilo y volumen de sus empresas. Aprovechando la situación del imperio, en guerra con Worms, Metz, Francfort, Lorena y Hesse, logró crearse en el Rin medio, imponiendo tributos y exacciones, un considerable poder político y financiero. Bajo apariencia de ideales caballerescos de lucha por la justicia y de protección de los débiles, hacía defender por terceros sus pretendidos derechos, supuestos o reales, y los defendía con medios militares modernos, como la artillería y tropas asalariadas.

Proscrito por violar la tregua en la región, entró al servicio de Francia, pero se reconcilió de nuevo con el emperador Maximiliano. favoreció la elección de Carlos V y tomó parte, el año 1519, en una campaña contra Ulrich von Württemberg. Aquí trabó amistad con Hutten y fue ganado para el humanismo nacionalista de éste. Se puso,

consiguientemente, del lado de Reuchlin y obligó a los dominicos del alto Rin a ceder en la polémica con aquel gran humanista. Sus castillos se convirtieron, como «albergues de la justicia», en lugares de refugio para reformadores como Butzer, Ecolampadio, Aquila y Schwebel. En escritos volanderos como: *Carta para instruir en algunos artículos de la fe cristiana* (1522), abrazó el partido de la reforma luterana. Pero la cuestión religiosa le importaba poco; era tan incapaz como Reuchlin de entender la doctrina luterana de la justificación, por mucho que uno y otro se las echaran de abrir una puerta al evangelio. Más los impulsaba la «lucha por la libertad y justicia alemana», tal como ellos la entendían. En una dieta de caballeros, habida en Landau el 13 de agosto de 1522, una «Unión fraternal» de la caballería del Rin medio y alto, que tenía también enlaces con la nobleza de Franconia, eligió a Sickingen por su capitán. En adelante las diferencias sólo se solventarían en un tribunal propio de caballeros.

Con las espaldas así cubiertas, hizo Sickingen los preparativos para una gran expedición de saqueo contra el arzobispo de Tréveris, Richard von Greiffenklau. Según la carta de desafío de 27 de agosto de 1522, se trataba por de pronto de asunto privado. Se acusaba al arzobispo de haber obligado a dos ciudadanos de Tréveris a ser perjuros y no pagar un rescate anticipado. Pero el motivo principal hubo de ser que el príncipe elector, como partidario de Francisco I de Francia, había obrado en la elección imperial «contra Dios, la majestad imperial y el orden y justicia del imperio». Finalmente el manifiesto de guerra hablaba de que un ejército abriría el combate por la gloria de Cristo contra los enemigos y destructores de la verdad evangélica. A la postre, so capa de tan altos ideales, se trataba de un pillaje en gran escala. La secularización del arzobispado posibilitaría a Sickingen el ascenso al poder principesco. Pero no logró movilizar a más amplios sectores de su estamento, y mucho menos separar la ciudad de Tréveris de su arzobispo. La promesa hecha a los súbditos de éste de redimirlos de la pesada ley anticristiana de los curas, y llevarlos a la libertad evangélica, no resultó muy eficaz. Richard von Greiffenklau estaba como hombre de guerra a la altura de Sickingen. La artillería la sabía manejar por lo menos tan bien como él. Sickingen conquistó Blieskastel, y, el 3 de septiembre de 1522, la ciudad de St. Wendel. Sus tropas

serían entonces 600 caballeros y 7000 infantes[1]. Sin embargo, no se atrevió a explotar inmediatamente sus éxitos iniciales. Mientras esperaba refuerzos, tuvo tiempo el arzobispo de poner a Tréveris en estado de defensa y movilizar las fuerzas necesarias para la misma. Cuando el 8 de septiembre se presentó Sickingen ante la ciudad, no consiguió gran cosa y, tras un sitio de ocho días, hubo de retirarse. El príncipe elector de Tréveris, a quien por razón de la «unión» del Wesel superior (1519), habían ayudado el landgrave de Hesse y el príncipe elector del Palatinado, pasó a la contraofensiva. En abril de 1523 emprendió una campaña de castigo contra Sickingen. Éste hubo de replegarse a su castillo de Landstuhl, donde esperó en balde socorro, y, finalmente, el 7 de mayo, se vio forzado a capitular. Los príncipes victoriosos lo hallaron herido de muerte tras las murallas expugnadas del castillo. Pocas horas después sucumbió a las heridas. Sickingen no debió sus éxitos a poder real, sino a una situación política y social confusa, aprovechada hábilmente y sin escrúpulos. Pero apenas chocó ante Tréveris con resistencia decidida, fracasó lastimosamente. Con ello se desvaneció su nimbo, y se hizo patente la ruina del estamento de los caballeros.

En el verano de 1523, un ejército de la confederación suava salió a campaña, a las órdenes del barón Jorge, senescal de Waldburgo, contra los caballeros francos y suavos para poner término a sus razzias y saqueos. No se dio contraataque colectivo por parte de la caballería. La audaz y obstinada resistencia de grupos aislados no bastó a contrarrestar la superioridad numérica. En seis escasas semanas ardieron 32 castillos y palacios en el Odenwald y en la Franconia de Württemberg. Con ello quedaba liquidada la caballería como fuerza política configuradora del imperio. Los príncipes territoriales salieron ganando. Parte de ellos vieron en la reforma luterana un germen de revolución, lo que los afianzó en la voluntad de luchar contra ella.

---

1. RA III, Gotha 1901, n.º 148 p. 802; K.H. RENDENBACH, *Die Fehde F.v.S s.* 59s.

XI. LOS «ILUMINADOS» KARLSTADT Y MÜNTZER

BIBLIOGRAFÍA: *Karlstadt:* Obras: E. FREYS - H. BARGE, *Verz. der gedr. Schriften des Andreas Bodenstein von Karlstadt:* ZblB 21 (1904), reimpresión Nieuwkoop 1965; *Von Abtuhung der Bilder,* ed. dirigida por H. LIETZMANN, «Kleine Texte» 74, Berlín 1911; E. KÄHLER, *Karlstadt und Augustin. Der Kommentar des Andreas Bodenstein von Karlstadt zu Augustins Schrift De spiritu et litera.* Einführung und Text, Halle 1952; *Schriften aus den Jahren 1523-25,* ed. dirigida por E. HERTZSCH, 2 t., Halle 1956-57; *Karlstadts Sabbat-Traktat von 1524,* ed. dirigida por R. STUPPERICH: «Neue Zschr. für systematische Theologie», 1 (1959) 349-375. Bibliografía: como para el cap VII; H. BARGE, *Andreas Bodenstein von Karlstadt,* 2 t., Leipzig 1905; E. HASE, *Karlstadt in Orlamünde:* «Mitt. der geschichts- und altertumsforschenden Ges. des Osterlandes», 4 (1858) 42-125; W. FRIEDENSBURG, *Der Verzicht Karlstadts auf das Wittenberger Archidiakonat:* ARG 11 (1914) 69-72; M. WÄHLER, *Die Einführung der Reformation in Orlamünde,* Erfurt 1918; E. HERTZSCH, *Karlstadt und seine Bedeutung für das Luthertum,* Gotha 1932; id., *Luther und Karlstadt: Luther in Thüringen,* ed. revisada por R. JAUERNIG, Berlín 1952, 87-107; E. KÄHLER, *Karlstadts Protest gegen die theologische Wissenschaft: 450 Jahre Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg* I, Halle 1952, 299-312; F. FUCHS, *Karlstadts radikal-reformatorisches Wirken und seine Stellung zwischen Münster und Luther:* «Wiss. Zschr. der Martin Luther-Universität Halle-Wittenberg», 3 (1953-54) 523-551; NDB II, 356ss; RGG III, 1154s; G. RUPP, *Andrew Karlstadt and Reformation Puritanism:* JthS NS 10 (1959) 308-326.

Müntzer: Obras: G. FRANZ, *Bibliographie der Schriften Th Müntzers:* «Zschr. des Vereins für Thüring. Gesch. und Altertumskunde» NF 34, Jena 1940, 161-173; H.J. HILLERBRAND, *Bibliographie des Täufertums,* Gütersloh 1962, 2011-2150; *Thomas Müntzers Briefwechsel,* ed. dirigida por H. BÖHMER - P. KIRN, Leipzig 1931; *Thomas Müntzer sein Leben und seine Schriften,* ed. digirida por O.H. BRANDT, Jena 1933; O.J. MEHL, *Thomas Müntzers deutsche Messen und Kirchenämter,* Grimmen 1937; SEHLING I; *Thomas Müntzers politische Schriften,* ed. dirigida por C. HINRICHS, Halle 1950; *Die Fürstenpredigt,* ed. dirigida e intr. por S. Streller, Leipzig 1958. Bibliografía: O.J. MEHL, *Thomas Müntzer als Liturgiker:* ThLZ 76 (1951) 75-78; C. HINRICHS, *Luther und Müntzer,* Berlín 1952; H.S. BENDER, *Thomas Müntzer und die Täufer:* ThZ 8 (1952) 262-278; A. MEUSEL, *Thomas Müntzer und seine Zeit,* Berlín 1952; M. SCHMIDT, *Das Selbstbewusstesein Thomas Müntzer:* «Theologia viatorum», 6 Berlín 1954-58, 25-41; M.M. SMIRIN, *Die Volksreformation des Thomas Müntzer und der grosse Bauernkrieg,* traducción alemana, Berlín [2]1956; M. STEINMETZ, *Zur Entstehung der Müntzerlegende: Beiträge zum neuen Geschichtsbild. Zum 60. Geburtstag von A. Meusel,* Berlín 1956, 35-70; id., *Das Müntzerbild in der Geschichtsschreibung*

von Luther und Melanchthon bis zum Ausbruch der französischen Revolution, Jena 1956; cf. R. SCHMID, *Thomas Muntzer im Geschichtsbild des Dialektischen Materialismus:* «Deutsches Pfarrerblatt», 65 (1965) 258-262; G. FRANZ, *Der deutsche Bauernkrieg*, Darmstadt [4]1956, 248-270; H. GOEBKE, *Neue Forschungen uber Thomas Müntzer:* «Harz-Zschr.» 9, Bad Harzburg 1957, 1-30; M. PIANZOLA, *Thomas Muntzer ou la Guerre des Paysans*, París 1958; G. BARING, *Hans Denck und Thomas Müntzer:* ARG (1959) 145-181; W. ELLIGER, *Thomas Müntzer*, Berlín 1960; id., *Zum Thema Luther und Thomas Muntzer:* LuJ 34 (1967) 90-116; RGG[3] IV, 1183s; E. ISERLOH, *Zur Gestalt und Biographie Thomas Müntzers:* TThZ 71 (1962) 248-253.

Si hombres como Melanchthon estuvieron hasta tal punto a la sombra de Lutero que sólo a duras penas podemos medir su aportación propia y su importancia para el desenvolvimiento y configuración de la reforma; otros, como Karlstadt y Müntzer, se pusieron tan tempranamente en pugna con Lutero y fueron por él de tal forma aislados y excluidos como sectarios, que no pudieron desenvolverse ni aportar su contribución plena y original al movimiento reformista. A ninguno fue concedida una eficacia larga y constante, ninguno tuvo posibilidad de configurar nada permanente. Añádase que, ya en vida, su imagen recibió el cuño de la polémica de sus adversarios, particularmente de Lutero. De éste procede también la palabra *Schwärmer* aplicada a Karlstadt y Müntzer, lo mismo que a todas las tendencias que no fueran de su opinión, por ejemplo, a Zuinglio y a los suizos (aquí traducimos la palabra por «iluminados», y lo mismo puede traducirse por «exaltados», «soñadores» o «románticos»). Sólo muy posteriormente, y hasta hoy día de manera insuficiente, se ha puesto empeño en comprender a hombres como Müntzer y Karlstadt partiendo de su propio mundo de ideas. Así no han tenido nuevas ediciones los numerosos escritos del último que, por haber sido en muchos casos suprimidos, sólo han llegado a nosotros en pocas impresiones primeras y defectuosas por añadidura [1].

---

1. El índice de escritos impresos de E. FREYS y H. BARGE (ZblB 21,1904) aduce 68 escritos en 156 impresiones. De ellos ha editado ocho E. HERTZSCH, *Karlstadts Schriften aus den Jahren 1523-25*, Halle 1956-57.

Andreas Rudolf Bodenstein, llamado Karlstadt, nació hacia 1480 en Karlstadt del Meno. En 1499 se matriculó en la universidad de Erfurt, pero no profesó el nominalismo de aquella universidad, sino el tomismo de Colonia, donde estudió hasta fines de 1504. Como tomista estricto marchó entonces a Wittenberg. Aquí se graduó en 1510 de Dr. theol. y fue elegido arcediano del cabildo de Todos los santos. Dio lecciones sobre Aristóteles y Tomás de Aquino. Científicamente estaba en oposición a Martín Lutero que, bajo el decanato de Karlstadt, se graduó en 1512 Dr. theol. y pronto llamó la atención por sus lecciones sobre los salmos y la carta a los Romanos. Karlstadt marchó en 1515 a Italia y, tras corta estancia en Roma, adquirió en Siena, en marzo de 1516, el doctorado en derecho. Con ello se creaba el supuesto para la obtención de la prebostía de Wittenberg.

Para discutir críticamente la interpretación agustiniana de Lutero se ocupó intensivamente, desde comienzos de 1517, en este padre de la Iglesia. Bajo el conjuro de sus escritos, señaladamente de los antipelagianos, fue también ganado para Lutero. Así lo demuestran las 151 tesis de Karlstadt sobre la teología de Agustín, de 26-4-1517, que fueron celebradas por Lutero como documentos de la nueva teología (WA Br 1, 94), y su comentario del *De spiritu et littera* de Agustín. En el prólogo de Juan de Staupitz de 18 de noviembre de 1517 cuenta Karlstadt que quiso forjar armas contra Lutero de los escritos de Agustín, pero que se convirtió a la nueva teología. «La verdad patente me llenó, a par, de rubor y reverencia, pues reconocía que, en mil opiniones escolásticas, yo había sido el engañado: un asno junto a la muela, un ciego junto a la piedra, y que hasta entonces había desvariado sin seso» [2].

La cuestión capital en el comentario de Karlstadt es la de la justicia y cumplimiento de la ley. El hombre no puede, por sí mismo, cumplir la ley. La justicia basada en la ley, es decir, la pretensión del hombre de cumplir por sus propias fuerzas la ley, es verdadera impiedad, pues el hombre se atribuye a sí mismo lo que

2 E. Kähler, *Karlstadt und Augustin*, Halle 1952, 5.

pertenece a Dios[3]. La función de la ley es descubrir la incapacidad del hombre y atestiguar que nadie se hace justo por la ley o por su libre albedrío, sino sólo «por la ayuda del Espíritu y por don de Dios» (p. 70). La ley, por ende, señala nuestra debilidad y apunta a aquél de quien debemos alcanzar, por la fe, poder hacer lo que la ley manda: a Cristo (p. 71).

Karlstadt ve, más que Lutero, la justificación como santificación. La gracia significa un cambio que afecta al hombre entero y lo capacita para obrar el bien, pero le obliga también, por el mismo caso, a una rigurosa conducta moral. Si para Lutero sigue en pie la tensión entre ley y evangelio y en él mantiene la ley la función de desenmascarar y acusar al pecado, Karlstadt no se da por satisfecho con el contraste, por él profundamente sentido, entre espíritu y mundo, sino que enseña, siguiendo a Agustín, que la gracia nos pone en estado de amar y cumplir la ley[4]. La gracia hace del oyente un cumplidor de la ley. En la gracia, que se identifica con la caridad, se nos comunica Cristo y obra en nosotros, por el Espíritu Santo, la buena obra. «Cristo mismo nos hace obrar, él mismo hace su obra en nuestra buena obra» (p. 18). La justicia que nos es dada, es sólo prenda, y nosotros debemos seguir esforzándonos por ella[5]. En esta vida no alcanza forma plena; de ahí que no hay nadie sin pecado[6].

Como la ley y la gracia, escritura y espíritu se ordenan la una al otro. Si la ley sin la gracia está muerta y hasta mata, también la letra sin el espíritu, que vivifica (p. 34). Cristo tiene que iluminar el hombre inferior para la recta inteligencia de la palabra exterior. «Así dirigimos nuestros oídos al predicador, nuestros ojos a la letra, pero nuestro corazón sólo al Dios creador del cielo y de la tierra, que, desde dentro, como verdadera palabra, insufla de antemano vida en todas las obras y toca el corazón» (p. 27). Es erróneo ver ya en estas ideas agustinianas «una desestima de la palabra exterior predicada»[7]. El nominalista Lutero corría más riesgo que Karlstadt

3. *Illa iustitia est proprie impietas, qua sibi tribuit homo, quod dei est* (ibid. 70).

4. Tesis 85 de 26 de abril 1517: «*Gratia facit nos legis dilectores et factores.*»

5. «*Nam facere iusticiam est incipere facere, est tendere ad iusticiam et operari*», E. KÄHLER, l.c., p. 30.

6. «*Nullum hominem hic viventem inveniri sine peccato, hoc est, perfectam et ex omni parte absolutam iusticiam facere... non erit hic vita sine peccato, non erit hic ex omni parte absoluta iusticia*» (ibid. 21).

7. Así interpreta E. KÄHLER, l.c., p. 41. E. WOLF, *Gesetz und Evangelium in Lu-*

de desvalorar lo externo o postergarlo como cosa sin importancia.

La diferencia, de hondas raíces, entre los dos hombres no se hizo de pronto patente. Las tesis de Karlstadt de mayo de 1518, que polemizan con los *Obelisci* de Eck, defienden el principio de la Escritura y la falibilidad de los concilios universales. Ellas y la disputa de Leipzig hicieron aparecer ante el público a los dos profesores de Wittenberg como campeones de una misma causa. A Karlstadt le interesaba sobre todo la relación entre la gracia divina y la voluntad humana. Cuán poco desestimara la palabra exterior de la sagrada Escritura, muéstralo bien su escrito: *De canonicis scripturis*[8] de agosto 1520. En él rechazaba la desestima de la carta de Santiago, y recalcaba que la simpatía o antipatía no son criterio para la estimación de las sagradas Escrituras. Así censuraba a Lutero sin nombrarlo expresamente. La autoridad de las escrituras canónicas es para Karlstadt absoluta, y está por encima de toda autoridad humana, aun del papa y los obispos. Cuando Juan Eck incluyó el nombre de Karlstadt en la bula *Exsurge Domine* con la amenaza de excomunión, éste reaccionó «apelando»[9] al concilio general. Su rotura con la Iglesia apareció plenamente clara por su escrito: *Sobre la santidad papal*[10]. «Como predico a los laicos la libertad de Cristo, vuestra excomunión y vuestra maldición ha de ser para mí un fresco rocío... Todos los cristianos son sacerdotes, pues todos están edificados sobre la piedra que los hace sacerdotes. Cristo es la misma piedra escogida... De ahí se sigue que la fe en Cristo hace a todos los creyentes sacerdotes o curas, y que los curas, al ser consagrados, no reciben nada nuevo, sino que sólo son escogidos para el oficio y ministerio»[11].

De mayo a junio de 1521, estuvo Karlstadt en Dinamarca como consejero del rey Christian II en la obra reformista de éste o, por mejor decir, en su legislación contra el clero. Sin embargo, después del edicto de Worms, no era ya persona grata en la corte del danés, cuñado que era de Carlos V. Cuando, a mediados de junio, llegó de nuevo a Wittenberg, Lutero seguía aún en Wartburgo. Así fue

---

thers Auseinandersetzung mit den Schwärmern: EvTh 5 (1938) 96-109 ve aquí ya la separación de letra y espíritu como principio de interpretación de la Escritura (103). Karlstadt «no confía nada a la palabra de Dios» (105).

8. FREYS-BARGE n.º 34 y 35.
9. 19-10-1522; FREYS-BARGE n.º 45.
10. 17-10-1520; FREYS BARGE n.º 44.
11. H. BARGE, *Andreas Bodenstein von Karlstadt* I, Leipzig 1905, 234.

lo más natural que Karlstadt ocupara el primer plano. En el tratado sobre la cena: *Von den Emphahern, Zeichen und Zusag des hl. Sakramentes, Fleisch und Blut Christi*[12], es más moderado que Lutero. Todavía no exige el cáliz de los laicos y mantiene como cosa totalmente evidente la presencia real. En cambio, Karlstadt se adelantó a Lutero en la impugnación de los votos monásticos y el celibato[13]. En la pugna por la liturgia conforme a la Escritura en Wittenberg, mantuvo Karlstadt, en oposición a Lutero, por permitida, en caso de necesidad, la misa privada. En todo caso, era de preferir a una misa pública sin la comunión bajo las dos especies. Pues ahora era axiomático para Karlstadt: «El que sólo come el pan, peca»[14].

Con ello quiere decir que no podía admitir, como Lutero, la comunión bajo una sola especie. Lutero, en cambio, veía lo malo de la misa sobre todo en su celebración privada (WA Br 2, 395), por lo que, a 1.° de agosto de 1521, le escribía a Melanchthon: «En toda la eternidad no celebraré más una misa privada» (WA Br 2, 372). La iniciativa para introducir la liturgia reformada no la tomó Karlstadt, sino Gabriel Zwilling y los agustinos. Ya por mero miramiento a Federico el Sabio era Karlstadt más reservado. Cierto que, a diferencia de Lutero, apremiaba a que se sacaran las consecuencias prácticas de las doctrinas reformistas, y se aboliera todo aquello que, a su juicio, repugnaba al evangelio. Como realista, en contraste con el nominalista Lutero, no podía sufrir que tesis dialécticas estuvieran, sin conciliación, unas junto a otras. Le urgían las soluciones, las síntesis y consecuencias. En ello se funda su racionalismo, no menos que su pensamiento místico.

Sin embargo, Karlstadt pensaba realizar el cristianismo comunitario que le rondaba la cabeza sin tumulto y con cooperación del consejo de la ciudad. En una disputa habida el 17 de octubre de 1521, en cuyas tesis rechazaba Karlstadt la transustanciación, pero exigía la adoración del pan sacramental y toleraba la misa privada, bajo las dos especies, había pedido Melanchthon impetuosamente: «Hay que comenzar por fin; si no, no se hace nada». A lo que

12. 24-6-1521; FREYS-BARGE n.° 54-58.

13. *Von Gelübden Unterrichtung*, 1521; FREYS-BARGE n.° 50-53; *Super Coelibatu, Monachatu et Viduitate Axiomata*, 1521; FREY-BARGE n.° 59-62.

14. Tesis 10 de 19-7-1521; cf. E. HERTZSCH, *Karlstadt Schriften* 13; H. BARGE, I 290.

Karlstadt replicó: «Cierto, pero sin tumulto y sin que se dé a los contrarios ocasión para calumniar» [15].

Hacia fines de año, se dejó arrastrar más y más por la presión de sectores radicales de la población a cambiar la liturgia. Así, despreciando las órdenes del príncipe elector, celebró en la navidad de 1521 la primera «misa alemana», es decir, con las palabras de la institución en alemán y la comunión bajo las dos especies. Abandonó los ornamentos litúrgicos y puso en la mano a los laicos el pan y el vino eucarístico para demostrar así no ser menester estado clerical alguno y que los laicos son sujeto del culto divino. El 19 de enero de 1522, con asistencia de una serie de profesores y consejeros de Wittenberg, celebró su boda. Karlstadt tuvo influencia en la «Ordenación de la ciudad de Wittenberg» de 24 de enero de 1522, y pidió enérgicamente fueran retiradas las imágenes por el consejo de la ciudad. Así pensaba prevenir una iconoclasia. De hecho con su escrito sobre la «supresión de las imágenes» y sus sermones sobre el tema fomentó el radicalismo de Wittenberg. Cuando Einsiedel, consejero del príncipe elector, lo invitó a la moderación, Karlstadt se defendió expresamente contra la imputación de fomentar la revuelta. «Puedo gloriarme de aborrecer y huir de toda revuelta. Quiera Dios que, con el tiempo, no susciten mis delatores una revuelta, que no tendrá nada de bueno. Yo prohíbo el tumulto» [16]. Él, que pensaba haber obrado en inteligencia con Lutero, hubo de aguantar la dura crítica de éste, que lo tachaba de «soñador» y tumultuario. Se le prohibió el púlpito (WA Br 2, 478) y todo trato con la comunidad. Un escrito, en que defendía sus reformas anuladas por Lutero, fue censurado por la universidad. Esto y las medidas restaurativas de Lutero, el «nuevo papista», llevaron a un profundo enajenamiento y favorecieron una evolución propia de Karlstadt, que divergía cada vez más fuertemente del camino de Lutero. Sus malas experiencias con sus colegas de la universidad fortalecieron sus tendencias anticulturales que aparecieron en él claramente desde comienzos del año 1523. Flageló la nueva erudición bíblica y su actitud pedantesca. Se dirige cada vez más a los laicos. Quiere tomar en serio, hasta sus últimas consecuencias, la doctrina

15. H. Barge I 323.

16. Carta de 4-2-1522 a Hugo von Einsiedel; cf. N. Müller, *Die Wittenberger Bewegung* 1521 y 1522, Leipzig ²1911, 181.

de Lutero acerca del sacerdocio universal. Recalca el deber de los laicos de leer la Biblia y su derecho a interpretarla. En el escrito: *Pregunta sobre si puede uno salvarse sin la intercesión de María*[17], defenderá la opinión de que muchos artesanos están mejor instruidos en la doctrina de Dios que los curas. Él, noble prelado y hasta entonces profesor orgulloso, quiere vivir en adelante como «un nuevo laico», sin título académico ni traje eclesiástico, como los campesinos.

Hasta localmente se distanció por entonces de Wittenberg, al administrar por sí mismo, desde mediados de 1523, la parroquia de Orlamünde, cuyas rentas percibía como arcediano de Todos los santos. Aquí introdujo los cambios litúrgicos que le habían sido anulados en Wittenberg, enriqueció el canto eclesiástico con la traducción de algunos salmos al alemán y predicaba todos los días con gran concurso de pueblo.

En contraste con Lutero, que no daba importancia a la forma externa y la tenía por un *adiaphoron*, Karlstadt se vio obligado a urgir el cambio de prácticas, expresiones, ceremonias e imágenes tenidas por falsas, porque extraviaban al pueblo. «No por mí, sino por los enfermos y flacos, a quienes se lleva con tales palabras al resbaladero, y se les impide progresar y llegar a Dios»[18]. Aguardar aquí, como pretende Lutero, valdría tanto como dejar jugar a un niño con un cuchillo afilado, hasta que sea bastante prudente para dejarlo por sí mismo. «A los débiles precisamente hemos de quitarles esas cosas dañosas, arrancárselas de las manos y no atender si por ello lloran, gritan o echan maldiciones»[19].

En los numerosos tratados de Karlstadt que proceden de este tiempo, el ataque contra el bautismo de los niños y contra la presencia corporal de Cristo en el santísimo sacramento está aún sólo en segundo término. Más urgente es para él enseñar a su comunidad, en razonamientos de mística, la unión con la voluntad de Dios, la «suprema virtud de la serenidad» y el recogimiento y santificación interior. Estas son las condiciones para lograr la plenitud de Dios, que ha de concederse al individuo por la iluminación divina en unión

17. 27-7-1523; Freys-Barge n.º 106-109.

18. *Dialogus oder ein gesprech-buchlein* (1524); Hertzsch l.c., p. 11.

19. *Ob man gemach faren und des ergernüssen der schwachen verschonen soll* 1524; Hertzsch i 88. (Si hay que proceder despacio y tener en cuenta el escándalo de los flacos.)

con la palabra de la Escritura. «Es, en efecto, enteramente imposible que nadie se haga amigo o hijo de Dios, sin la interna y secreta revelación de Dios. Tampoco puede suceder que nadie reciba la palabra de Dios y la tenga por palabra del Esposo, si Dios antes o a par de la audición externa no se le revela con su claro rayo de luz para que pueda oír quién es Dios y qué quiere» [20]. Karlstadt vino a ser centro de un movimiento religioso que no se limitó a Orlamünde. Ello quitaba el sueño a los de Wittenberg. La universidad le exigió en marzo de 1524 el cumplimiento de sus deberes como arcediano y profesor, y, por ende, la vuelta a Wittenberg. Lutero apremiaba la prohibición de sus escritos, si no se sometía a la censura de la universidad. Cuando peticiones e instancias de Karlstadt y de la comunidad de Orlamünde, que hacía gala de su derecho a elegir al párroco, fueron contestadas negativamente, renunció al puesto de párroco y depuso el arcedianato, pues no podía conciliar con su conciencia seguir tomando parte en la liturgia de la misa [21]. Karlstadt se compró un campo en Orlamünde «para alimentarse en adelante con el arado» (WA 15, 340). A pesar de este aislamiento que le impusieron los de Wittenberg, no se dejó persuadir por Müntzer a entrar en la liga para aniquilar a los impíos. Si ya en 1522 había exhortado a Müntzer a la moderación [22], ahora se desligaba de él expresamente. Tales ligas repugnaban a la voluntad de Dios, en la que únicamente se debe poner la confianza [23]. Cosa por el estilo se dice en la carta de los de Orlamünde a los de Allstedt [24]. Sin embargo, este decidido alejamiento de Müntzer y la repulsa a sus proyectos de instaurar, de ser necesario por la fuerza el orden del evangelio, no libró a Karlstadt que se le censurara de levantisco o rebelde. Lutero negó a los de Orlamünde el derecho a la libre elección de párroco que él mismo había proclamado [25]. Se ve actuar el iluminismo de los de Allstedt. Así que la *Carta a los príncipes*

---

20. *Wie sich der glaub und unglaub gegen dem Licht und finsternis... halten*, 1542, fol., t. 4. (Cómo se han la fe y la incredulidad con la luz y las tinieblas.)

21. ARG 11 (1914) 70s.

22. *Thomas Müntzers Briefwechsel*, ed. por H. Böhmer - P. Kirn, *Leipzig* 1931 n.º 37, 39.

23. Ibid. n.º 56,69.

24. Ibid. n.º 66,68.

25. *Dass eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe, alle Lehre zu erteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen*, 1523 (WA 11, 408-416). (Que una asamblea o comunidad cristiana tiene poder y derecho de impartir toda doctrina y de llamar, imponer y deponer maestros).

de Sajonia (Julio 1524; WA 15, 210-221), en que Lutero pide a éstos que intervengan a fin de prevenir los desórdenes, está dirigida expresamente contra Müntzer, pero entre líneas también contra Karlstadt. El 22 de agosto de 1524 predicó Lutero en Jena contra el «iluminismo Karlstadtiano». Karlstadt estaba presente y, por la tarde, en una conversación con Lutero, protestó resueltamente de que se lo identificara con el «espíritu de Allstedt». «Me hacéis violencia y agravio al meterme falsamente con el espíritu asesino. Que nada tengo que ver con el espíritu de revuelta, lo confieso solemnemente ante todos estos hermanos» (WA 15, 236). No logró vencer la desconfianza de Lutero. Mucho menos propia para lograrlo fue la acalorada disputa que los de Orlamünde tuvieron dos días después con el reformador. Éste persuadió a los príncipes de la peligrosidad del espíritu de cuadrilla (WA 18, 86; 99). La consecuencia fue que, el 18 de septiembre de 1524, Karlstadt salía con su familia desterrado del principado electoral de Sajonia.

El desterrado se dirigió al sur de Alemania. Varias veces hubo de cambiar de residencia. Entre otras ciudades, estuvo en Estrasburgo y Basilea y, finalmente, en diciembre de 1527, en Rothenburg o.T. En estas semanas inquietas publicó, no obstante las grandes privaciones, ocho escritos, entre ellos cinco tratados sobre la cena. En parte fueron sin duda ya compuestos o por lo menos comenzados en Orlamünde; pero Karlstadt no los publicó hasta después de su expulsión de Sajonia. No pudieron, pues, dar pretexto a ella.

A pesar de los muchos escritos sobre este tema, no nos ha dejado Karlstadt una exposición coherente de su doctrina sobre la cena. Ello se debe sin duda a su carácter inquieto y a las circunstancias adversas en que se cumpusieron estos tratados. En ellos niega clara y rotundamente la presencia real. Pero el punto de partida para ello no es su modo de entender el relato de la institución. Su notable interpretación de las palabras: «Este es mi cuerpo» es secundario y no desempeña en sus escritos el papel que pudiera pensarse dada la bibliografía a que ha dado lugar. Si para Lutero el sacrificio de la misa es un atentado a la cruz de Cristo, para Karlstadt lo es ya la presencia corporal en el sacramento. La promesa del Señor de darnos su cuerpo es una alusión a su pasión y a su muerte en la cruz. Aquí, y no en el sacramento, se opera el perdón de los pecados. Mas si se entendiera de Cristo con su cuerpo glorificado, se

perdería la clara referencia al sacrificio de la muerte. Para Karlstadt sólo hay dos modos de presencia de Cristo: la histórica y cruenta sobre la cruz y la gloriosa del cielo. Cristo permanece glorioso en el cielo, «hasta que venga» al fin de los días. Karlstadt no admite una bajada callada al pan. «Sólo hay dos advenimientos: uno en la forma de la cruz y de la pasión en la tierra; otro en forma gloriosa. No podéis imaginar otro, pero tampoco podéis atribuir ninguno de los dos a la hostia» [26]. Como Karlstadt no conoce un modo sacramental de existir y sólo espacialmente puede imaginarse la presencia del cuerpo de Cristo, tiene que negar la presencia real, si no quiere admitir que Cristo deja el cielo o está presente en todas partes en el sentido de la doctrina de la ubicuidad de Lutero. Ahora bien, había que poner de acuerdo con lo que dice la Escritura esta convicción suya, que era una especie de *apriori* teológico. Esto lo llevó a la rebuscada interpretación, ridiculizada de lo lindo por Lutero, de que, con el *touto* (esto) del relato de la institución, Cristo se refirió a su propio cuerpo, por el que estaba sentado con sus discípulos. «Yo he estimado siempre que Cristo aludió a su propio cuerpo, y así dijo: Esto es mi cuerpo que es entregado por vosotros. Y es así que Cristo no lo entendía del pan, y por esto no dijo: El pan es mi cuerpo, que es entregado por vosotros. Y los que dicen que el pan es el cuerpo, hablan de su propio... Escuchad: Jesús tomó el pan y dio gracias a Dios, y lo rompió y lo dio a sus discípulos y dijo que lo comieron en su memoria, y puso en su palabra la causa y manera de su recuerdo. Es decir, que sus discípulos recordaran que Él había entregado su cuerpo por ellos» [27]. «El cuerpo de Cristo no está en el pan, ni su sangre en el cáliz. Pero hemos de comer el pan del Señor en recuerdo o reconocimiento de su cuerpo, que Él puso por nosotros en manos de los inicuos, y beber del cáliz en reconocimiento de la sangre que Cristo derramó por nosotros; es decir, hemos de comer y beber en reconocimiento de la muerte de Cristo [28].

Los escritos de Karlstadt hallaron gran repercusión y amplio reconocimiento. Con ansiedad se comprobaba en Wittenberg que el soñador no quedaba liquidado con su expulsión de Sajonia, sino

26 E HERTZSCH, l.c., p. II, 42.
27. *Dialogus* (HERTZSCH l.c., p. II, 17).
28 *Dialogus* (HERTZSCH II, 49).

que, antes bien, ahora sobre todo era conocido y estimado en el suroeste de Alemania y en Suiza. «No creeréis», escribía ya Lutero a 11 de octubre de 1524 a Wolfgang Stein, «cómo el hombre Karlstadt ladra y busca nido en Suiza, Prusia, Bohemia y por todas partes...» (WA Br 3, 456).

En la «carta a los cristianos de Estrasburgo contra el espíritu de los iluminados» de diciembre de 1524 (WA 15, 391-397), tomó Lutero posición contra Karlstadt. Allí confiesa las luchas que le costó la fe en la presencia real. Escribe: «Confieso que si, hace cinco años, el Dr. Karlstadt u otro me hubiera dicho que en el sacramento no hay más que pan y vino, me hubiera prestado un gran servicio. He sufrido efectivamente tales ataques en esta cuestión, he luchado conmigo mismo y devanándome tanto los sesos, que de buena gana me hubiera librado de todo, pues veía que así hubiera podido dar el mayor porrazo al papado... Pero estoy prisionero, no me puedo librar, el texto es demasiado fuerte y no se deja arrancar de la cabeza con palabras» (WA 15, 394, 12-20). Una refutación extensa la escribió en: *Contra los profetas celestes, sobre las imágenes y el sacramento* (WA 18, 62-414). La primera parte se acabó de imprimir en diciembre de 1524. Ataca la nueva legalidad de Karlstadt, su iconoclasia, su conducta con la autoridad y su desprecio de la palabra exterior. Lutero flagela el espíritu «que no sabe hacer otra cosa que leyes y más leyes, necesidad, conciencia y pecado» (WA 18, 123). Karlstadt se hace a sí mismo «un nuevo Moisés» y un «nuevo Cristo» (WA 18, 117), como el papa, con la diferencia de que «el papa lo hace mandando, y el Dr. Karlstadt prohibiendo»; aquél «obliga y apremia a hacer lo que no está mandado ni impuesto por Dios»; éste prohibe e impide permitir lo que no está prohibido ni vedado por Dios» (WA 18, 111).

Lutero arremete también contra la desestima de la palabra exterior frente al «espíritu», que se percibe en la «experiencia interna», y para el que la sagrada Escritura sólo significa confirmación. Y es así que en el *Dialogus* había Karlstadt hecho decir al laico: «Para mi persona no necesito de testimonio exterior. Quiero tener mi testimonio del espíritu en mi intimidad [29]. En la segunda parte que apareció a fines de enero de 1525, discute Lutero copiosamente

---

29. Hertzsch II, 18.

la doctrina de la cena. Antes insiste en que, por ordenación de Dios, «las cosas externas», la «palabra oral del evangelio» y los «signos corpóreos, como son el bautismo y el sacramento» anteceden a la comunicación del espíritu interior. Dios «no quiere dar a nadie el espíritu ni la fe, sin la palabra y signo externo» (WA 18, 136). Karlstadt, espíritu de cuadrilla, se burla y mofa de ello y «quiere entrar ante todo en el espíritu» (136). Lutero quiere «tomar sencillamente las palabras como suenan... y dejar que el pan sea cuerpo de Cristo» (147). Con todas las vueltas que le da al relato de la institución, sobre todo el *touto*, Karlstadt «no sabe alegar en su favor una sola sentencia de la Escritura» (164), y concede tanto más lugar a la razón, la «archiprostituta y mujer del diablo» (164). Cuando alega la sagrada Escritura «no quiere honrar la palabra de Dios con la fe o aceptarla según la sencillez de la lengua, sino medirla y dominarla con la razón sofística y agudas sutilezas» (186s). Traslada el centro de gravedad de la palabra y sacramento al sujeto, al recuerdo y predicación (o anuncio) de la muerte de Cristo en la cruz. De esto «hace un mandamiento de lo que Cristo promete, y erige en lugar de la fe una obra» (196). «Pero lo peor y más loco es que a ese recuerdo atribuye poder de justificar como a la fe» (197), siendo así que «quienes predican y anuncian han de estar antes justificados» (198).

El lenguaje de Lutero es extraordinariamente áspero. Karlstadt es constantemente calificado de espíritu de cuadrilla, que «alborota a la plebe necia» (152), como espíritu de torpeza y mentira (193) y hasta como profeta del diablo (142).

Al estallar, en marzo de 1525, la guerra de los campesinos, Karlstadt vivía en Rothenburgo. Tampoco se dejó arrastrar a las luchas políticosociales. Ello no fue parte para que no se le colgaran los sambenitos de exaltado iconoclasta, sedicioso, asesino de almas y espíritu de pecado. Esta extraordinaria viveza de la polémica de Lutero extrañó mucho a los contemporáneos, aun al mismo Melanchthon, pero sobre todo a quienes hasta entonces habían tenido a Karlstadt por un correligionario de los de Wittenberg. En Estrasburgo y Suiza se tomó partido en favor de Karlstadt. Él mismo se defendió en tres escritos. En ellos trata de razonar su concepción de la eucaristía. Por lo demás, recalca un cristianismo práctico, que, en las buenas obras, ha de dar los frutos de la libertad y la justicia.

Situado en la guerra de los campesinos entre los dos bandos —«los señores eclesiásticos me querían cazar como a una pieza y los campesinos... se me hubieran comido»—[30], el 30 ó 31 de mayo tuvo Karlstadt que abandonar Rothenburgo marchando a Karlstadt con su madre; pero no halló allí tranquilidad, e, íntimamente deshecho, rogó finalmente a Lutero, el 12 de junio de 1525, desde Francfort, le obtuviera del príncipe elector autorización para volver a Sajonia. «En lo futuro», decía, «no escribiría, predicaría o enseñaría una palabra» (WA Br 3, 529). En la *Disculpa del falso nombre de sedicioso*, protesta una vez más contra el reproche de ser un sedicioso. «En suma, me siento inocente de la rebelión müntzeriana y no he tomado parte en ella»[31]. Y en la «declaración de como Karlstadt estima y quiere sea estimada su doctrina sobre el venerable...», asevera que, en sus escritos sobre la cena, más bien ha querido preguntar que afirmar, y está dispuesto a seguir aprendiendo.

Lutero se dio por satisfecho con esta especie de retractación y, contento de «comprar su silencio con esta gracia y favor, para que, por venganza o desesperación final, no hiciera más daño en otras partes» (WA Br 3, 572), recomendó al príncipe elector permitiera a Karlstadt vivir en Kemberg o en alguna aldea cercana. Así, bajo vigilancia, llevó Karlstadt una existencia mísera como campesino y tendero, primero en Segrehna, luego en Bergwitz y finalmente en Kemberg, hasta que, a principios de 1529, se sustrajo a la creciente obsesión de espíritu cayendo en nueva miseria. Pasando por Holstein, Ostfriesland, Estrasburgo y Basilea llegó en mayo de 1530 al lado de Zuinglio en Zurich. Aquí se ganó el pan como corrector en una imprenta y luego como diácono en el hospital. A fines de 1531 recibió el cargo de párroco en Altstätten en el valle del Rin, pero hubo de abandonarlo a la muerte de Zuinglio. Nuevamente buscó refugio en Zurich hasta que, en junio de 1534, halló finalmente campo definitivo de actividad como predicante y profesor en Basilea. A 14 de abril de 1534, Bullinger, predicante de la Grossmünster en Zurich, le escribía a su amigo Myconius de Basilea: «No tengas miedo de que el hombre sea como Lutero lo ha pintado. Es muy conciliable, modesto, humilde y por todos conceptos inta-

30. HERTZSCH II, 117.
31 HERTZSCH II, 112; WA 18 440

chable»[32]. En contraste con su pasada hostilidad contra la ciencia y los títulos, Karlstadt cultivó de nuevo en Basilea las tradicionales disputas y promociones. Contento de haber hallado después de tanta persecución y privaciones un asilo, parece haber renunciado también, en servicio de la iglesia reformada suiza, «a hacer valer sus antiguas convicciones personales»[33]. El 24 de diciembre de 1541 moría de peste en Basilea.

Karlstadt fue uno de los primeros que hubo de experimentar la dureza con que Lutero y los reformadores, que apelaban a su conciencia e inteligencia de la sagrada Escritura, habían de proceder contra quienes pretendieran para sí ese mismo derecho. Lutero había dicho, refiriéndose precisamente a Karlstadt y Müntzer, que se les debía dejar tranquilamente predicar, pues serían sectas y la palabra de Dios saldría victoriosa. «Que los espíritus revienten y choquen entre sí... Porque nosotros, que tenemos el espíritu de Dios, no hemos de combatir a puñetazos... Predicar y sufrir es nuestro oficio, no asestar puñetazos para defendernos» (WA 15, 219). Pero lo poco dispuesto que estaba a tomar en serio sus propios dichos, muéstralo bien su conducta con Karlstadt. Cierto que, en la forma, era Lutero consecuente, en cuanto que no pedía la intervención de los príncipes por razón de la predicación de Karlstadt, sino por la «sedición». Pero ¿qué significa eso, cuando al que entiende de otro modo el evangelio, se lo marca a fuego como exaltado y sedicioso y se lo pone así en manos del poder secular para ser castigado?

Tomás Müntzer

Más aguda aún y más fundamental fue la oposición de Lutero a Müntzer. Éste era oriundo de Stolberg, en la región del Harz. Nada más preciso se sabe de su juventud. Si partimos con H. Boehmer de que los jóvenes de posición menos acomodada no se matriculaban hasta haber alcanzado la edad de 17 años exigida para el bachillerato, hay que fijar para su nacimiento los años de 1488-1489, pues el 16 de octubre de 1506 se matriculó en Leipzig un Tomás Müntzer de Quedlinburg. Aquí residía su familia. Ya en

32. Hertz i xvi.
33 Barge, RE x, 80.

1512 lo hallamos como estudiante en Francfort del Oder. Sus estudios se prolongaron de modo insólito, sin que sepamos los motivos. Lo cierto es que Müntzer poseía una formación muy por encima de la corriente. Había leído los padres de la Iglesia, los místicos, Joaquín de Fiore, y, sobre todo, la sagrada Escritura, para lo que aprendió griego y hebreo. En las cartas se lo saluda como *Magister artium* y *Baccalaureus* en teología. Fue sacerdote de la diócesis de Halberstadt[34] y de 1513 colaborador (o coadjutor) en Aschersleben y Halle; pues como tal tomó parte en una «conjura contra Ernesto (1476-1513), arzobispo de Magdeburgo-Halberstadt, hermano de Federico el Sabio. Luego (1516) lo hallamos de preboste (o prepósito) en el convento de monjas de Forse. En 1519 estuvo en Leipzig y, con ocasión de la famosa disputa, hubo de encontrarse con Lutero. Desde fines de este año fue confesor en el convento de monjas de Beuditz, al este de Namburgo. Aquí tenía un salario mezquino, pero mucho tiempo para el estudio. Así frecuentó a Agustín, Taulero, Susón, Eusebio, etc., y se procuró actas de los concilios de Constanza y Basilea.

Por recomendación de Lutero, en mayo de 1520, fue hecho Müntzer vicario del párroco Juan Silvio Egranus en santa María de Zwickau, y, tras el retiro de éste, se hizo cargo de la iglesia más pequeña de santa Catalina con una comunidad de artesanos y mineros. Como predicador ferviente y apasionado cayó en conflicto con los franciscanos. Henchíanlo por entonces orgullo profético y mística de la cruz[35]. En otoño sintió el influjo de Nicolás Storch y de los profetas de Zwickau. En el trato de estos círculos espiritualistas y taboritas, su lenguaje se hizo aún más radical. No se arredraba ni ante los ataques personales, que dirigía sobre todo el erasmiano Egranus, párroco de la iglesia principal[36].

Müntzer no quiso obedecer a una citación del oficial del obispo de Zeitz. Por fin intervinieron el jefe de policía del príncipe elector

---

34. El 6-5-1514 el consejo de Altstadt Brunswick presenta *Thomas Munther Halber (stadensis) dyocesis presbiterum* para una prebenda de altar en la iglesia de san Miguel. Cf. *Thomas Muntzers Briefwechsel, Anhang,* n.º 1,129.

35. El 13 de julio de 1520 escribe a Lutero: «*...omnia propter Christum meum sunt mihi gratissima, graviora certamina mihi restant... Crux mea nondum integra... Opus meum non ago, sed Domini...*» (WA Br 2,140s).

36. Agricola escribe entonces (antes de abril 1521) a Müntzer: «*...Significarunt nobis certe ii, qui tibi optime volunt, te abuti officio verbi... Te nihil spirare nisi caedes et sanguinem...*», *Thomas Müntzers Briefwechsel,* n.º 21,21.

y el consejo y lo depusieron el 16 de abril de 1521. Müntzer huyó aquella misma noche. Su vida fue en adelante inquieta y lo llevó varias veces a Bohemia. Predicó en Praga y en una proclama, el *manifiesto de Praga* de 1.º de noviembre de 1521, trató de ganarse secuaces. En este escrito podemos asir concretamente, por vez primera, las ideas de Müntzer. El manifiesto está en cuatro versiones: dos alemanas, una checa y otra latina. Las redacciones en lengua vulgar están más recortadas por las necesidades y deseos del pueblo bajo [37]. Müntzer recalca la necesidad del Espíritu Santo con sus siete dones, señaladamente del don de temor de Dios, para el ejercicio de la fe. Sin el Espíritu no podemos oír ni conocer a Dios. Él ajusta las partes al todo. Los predicadores que sólo ofrecen la «fría» y «desnuda» Escritura, son ladrones y salteadores. «Roban la palabra de Dios de boca del prójimo» (140; 155). Los curas sólo dan al pueblo las «palabras muertas de la Escritura» (147) y las ovejas no saben que deben oír la palabra viva de Dios, es decir, todos deben tener revelaciones (147). Y es así que «los corazones de los hombres son el papel o pergamino en que, con su dedo y no con tinta, inscribe Dios su irrevocable libertad y sabiduría eterna. Esta escritura la puede leer todo hombre, con tal de que tenga una razón abierta» (140). El verdadero predicador «debe tener, según 1 Cor 14, revelación; de lo contrario, no puede predicar la palabra» (141). Dios no ha cesado de hablar. El hombre debe escuchar la palabra como si ahora mismo saliera de la boca de Dios, y no como narración histórica.

Si la Iglesia se ha convertido en una ramera por obra de sabios y curas, ahora que Dios separa el trigo de la cizaña y manda a Müntzer para la cosecha, «ha de comenzar la nueva Iglesia apostólica, primero en Bohemia y luego por doquier (150). Una Iglesia, no de «curas y monos» *(Pfaffen und Affen)*, sino de «amigos escogidos de Dios», que aprenden a profetizar y así «experimentan de veras cuán amigablemente y hasta cuán cordialmente gusta Dios de hablar con todos sus escogidos» (142). El realce dado a los dones del Espíritu Santo, del «Espíritu vivo», la tensión entre la letra muerta y la palabra viva y actual de Dios, el llamamiento a realizar su voluntad exigente y la doctrina de la Iglesia de los

37. *Thomas Müntzers Briefwechsel, Anhang,* nº. 6 A-D, 139-159.

escogidos, que están separados de los impíos y finalmente la personal conciencia de Müntzer de ser el instrumento del juicio de Dios, caracterizan este «manifiesto de Praga».

Müntzer no logró en Bohemia la esperada resonancia. El tiempo siguiente, de necesidad, hasta principios de 1523 es oscuro. Müntzer residió en su patria de Alemania central, y, como podemos deducirlo de una observación de Lutero (WA 38, 213) y de una carta del mismo Müntzer, fechada en 9 de marzo de 1523, parece haber estado al servicio de un convento de monjas de Halle [38]. En su sufrimiento y amarga pobreza vio un signo de su elección. Así, a 19 de marzo de 1523, escribía a sus secuaces: «En semejante prueba se limpia el abismo del alma... Nadie puede hallar la misericordia de Dios, si no está abandonado como claramente lo dice Isaías 28, 19 y 54, 7... (Jn 16, 7: el Espíritu) no puede darse a nadie más que al desconsolado. Por eso, sea mi dolor una imagen del vuestro. Que la cizaña se hinche cuanto quiera; bajo el trillo tendrá que estar como el trigo puro. Así que el Dios vivo está afilando en mí su guadaña, a fin de poder luego cortar las rojas amapolas y las azules florecillas» [39]. La mística enajenación de sí mismo lleva a la comunión con Dios, que hace a su vez la causa del hombre causa suya.

Por pascua de 1523 fue hecho Müntzer, por vía de prueba, párroco de la iglesia de san Juan de Allstedt, pequeña ciudad de artesanos y labradores. Aquí encuentra la confianza de Juan Zeys, mayordomo del príncipe elector y del antiguo párroco, y puede por vez primera llevar a la práctica sus ideas. Su actitud pacífica y sus intentos principalmente apostólicos pruébanlos su ordenación del culto divino y una carta a los «hermanos de Stollberg», en que sienta como condición para el reino de Cristo el dolor y la pobreza de espíritu. En el *Deutsch Kirchenamt* (oficio en alemán, es decir, maitines, laudes y vísperas) y en la «misa evangélica alemana», crea la primera liturgia completa en alemán y en la *Ordenación y regulación del oficio alemán de Allstedt* la fundamenta teóricamente. Müntzer quiere instaurar un culto inteligible, conforme con la Escritura, y servir así a la «salvación de las pobres, míseras y ciegas conciencias de los hombres». Como sujeto de la

38 O Schiff ARG 23 (1926) 287 293.

39 *Thomas Muntzers Briefwechsel,* n.° 38,40

liturgia, la comunidad debe tomar parte activa en ella. En fuerza de lenguaje Müntzer está a la altura de Martín Lutero, pero lo supera en fidelidad a la tradición litúrgica y en comprensión de las necesidades del pueblo sencillo. Por esta actitud acentuadamente pastoral, de «iluminado», Müntzer, lo mismo que Karlstadt, toma el culto externo mucho más en serio que Lutero. Éste recibió de él estímulo para la composición de sus cánticos. Al lograr independencia como párroco de Allstedt, dejó Müntzer de solicitar a Wittenberg, y hasta arremete vivamente contra Lutero y sus amigos, que vacilan en la alemanización. «Quieren respetar la piel y quieren ser predicadores de la fe y del evangelio» [40].

En dos escritos doctrinales de fines de 1523: *Sobre la fe fingida* y *Protestación... acerca de la recia fe cristiana y sobre el bautismo,* Müntzer echa abiertamente el guante a Lutero. En la *protestación* plantea por vez primera el problema del bautismo. Previene contra la demasiada estima del «bautismo externo». En ninguna parte se lee que María ni los discípulos de Cristo fueran bautizados con agua. Agua en Jn 3, 5, como en general en el cuarto evangelio, ha de entenderse como «movimiento del Espíritu». Este movimiento operaría el bautismo interior, verdadero y absolutamente necesario. Postular el bautismo de los adultos no estaba en la línea de estos razonamientos. Lutero y Melanchthon hicieron falsamente a Müntzer fundador de los anabaptistas. Jamás practicó el anabaptismo, que no apareció hasta 1525 en Zurich. A par de la mística de la pasión de un Taulero, las fuentes de Müntzer son la doctrina del espíritu y el quiliasmo de Joaquín de Fiore: «En mí el testimonio del abad Joaquín es grande» *(De la recta fe).*

Müntzer estaba henchido de la idea de que la fe debe demostrarse por la confesión ante el mundo y que el cristiano asume la responsabilidad activa por el mundo y la suerte del prójimo. Para él no había, como para Lutero, una división de dos regímenes o reinos. La voluntad de Dios ha de cumplirse, de forma inmediata e incondicional, en todos los órdenes. Pero todavía pensaba Müntzer llegar al fin con medios pacíficos, sobre todo por la predicación de la palabra de Dios. El primer conflicto con las autoridades políticas no provino tampoco de discrepancias políticosociales, sino

---

40 E. Sehling, *Die ev. Kirchenordnungen* I, Leipzig 1902, 499

de que el conde de Mansfeld prohibió a sus súbditos la asistencia a la misa y predicación «herética» de Müntzer. Desde el púlpito llamó éste al conde pícaro y desollador de la gente y en carta de 22 de septiembre de 1523 [41], que estaba firmada con «Destructor de los incrédulos», mantenía sus palabras. Según él, el conde se arrogaba el poder de prohibir el santo evangelio. «Habéis de saber que en cosas tan poderosas y rectas, yo no temo al mundo entero.» Aun cuando Müntzer amenaza: «No tiréis, de lo contrario se rompe la vieja túnica», no ofrece en modo alguno la estampa de un revolucionario contra el orden social, sino la de un celoso hombre de de Dios, a quien interesa la pretensión irrenunciable del evangelio. Cuán poco revolucionario fuera *a priori* y hasta qué punto contaba aún con los príncipes para llegar hasta el fin, pruébalo su «Sermón a los príncipes» que predicó el 13 de julio de 1524 ante el hermano de Federico el Sabio, el duque Juan de Sajonia y el hijo de éste, el príncipe Juan Federico, en el castillo de Allstedt [42]. Según Müntzer, el reino de Dios no es una magnitud puramente futura y ultraterrena, ni tampoco los príncipes son «gente pagana» que sólo tienen funciones seculares. No, el reino de Dios ha de realizarse ya en este mundo y en este tiempo, si es menester con la espada de los príncipes. La fe probada, «no fantaseada» de los escogidos no debe estatuirse junto al orden del mundo, sino crear una nueva realidad en la convivencia de los hombres. Esto atañe señaladamente a los príncipes. La espada, concedida por Dios a la autoridad, no tiene una función meramente defensiva, que castiga a los malhechores, sino una función positiva y formativa. El verdadero regente ha de asir el régimen por la raíz [43]. «Como el sencillo creyente, también el príncipe que se compromete con el evangelio, tiene que sufrir grande cruz y grande prueba». Y es así que la cruz es signo del cristiano y garantía de la victoria. Mas si los príncipes se niegan a emplear su espada en favor de los piadosos escogidos contra los malos, «entonces se les quitará la espada y se entregará al pueblo fervoroso para ruina de los impíos» [44].

Aun después de este sermón, cuando Müntzer no estaba aún

41. *Thomas Muntzers Briefwechsel* n.º 44, 47s

42. C. Hinrichs, *Thomas Muntzers politische Schriften*, Halle 1950, 5-28.

43. *Politische Schriften*, 24.

44. Carta a Federico el Sabio de 4-10-1523, *Briefwechsel* n.º 45, 50; cf. *Auslegung Politische Schriften*, 26.

cierto de la acogida que darían los príncipes a sus palabras, todavía intenta llegar con ellos al fin, y los invita a entrar con el pueblo en la alianza divina: «Hay que hacer una alianza decidida (es decir, una alianza contractualmente regulada) de forma que el hombre sencillo se alíe con los piadosos hombres dirigentes sólo por razón del evangelio» [45]. Müntzer protesta contra una mala inteligencia social de los fines de la alianza, como si se tratara de ventajas materiales.

Entretanto, a fines de julio, escribió Lutero su *Carta a los príncipes de Sajonia sobre el espíritu rebelde* (WA 15, 219-221), en que califica simplemente a Müntzer de Satanás e incita a los príncipes «a que eviten el destino y prevengan la sublevación». Acusa a Müntzer de cobardía, por rechazar un interrogatorio «en el rincón», es decir, delante de él en Wittenberg. Aun después que Müntzer fue interrogado el 1.º de agosto, en Weimar, lo abandonó el consejo de Allstedt y fueron prohibidas su alianza y su imprenta, pensó todavía primeramente en un camino legal con los príncipes, como lo prueba una carta de 3 de agosto de 1524 a Federico el Sabio. Sin embargo, pronto vio claro que la autoridad regional lo abandonaba. Entregarse como perro mudo a su suerte y aguardar al juicio de aquélla, eran cosas a que no podía resignarse. Así, la noche del 7 de agosto dejó secretamente la ciudad camino de Mühlhausen.

Pero hasta *La falsa fe puesta expresamente al desnudo...* impresa en octubre en Nuremberg, que es una versión más radical de la interpretación del capítulo primero de Lucas expuesta el 1.º de agosto a los príncipes en Weimar, hace ver hasta qué punto lo predominante para Müntzer no es en absoluto la cuestión social, sino la cuestión religiosa de la recta fe. Fe significa fuerza para lo imposible. Antes de poderse llegar a ella, hay que derribar al impío del trono del juicio, tiene el hombre que vaciarse por la pasión y la cruz. Sólo entonces puede venir sobre él la «fuerza del Altísimo» y cubrirlo el Espíritu Santo de su sombra. La sagrada Escritura confirma la fe, por ella se aprende el camino de la fe. Pero, mientras no se ha llegado a un contacto con el Espíritu que es aún y será eternamente eficaz, la fe se queda en fe «puramente

---

45. Carta a Hans Zeyss de 25-7-1524; *Briefwechsel* n.º 59, 76.

imaginaria», no se hace fe real y experimentada. Los «impíos escribas se acercan a la Escritura sin el espíritu de la Escritura, hacen de ella una capa de ignominia, que impide la verdadera naturaleza de la fe cristiana». De buena gana «llevarían el testimonio del espíritu de Jesús a la universidad» y mantener menor de edad al pueblo con la interpretación de la Biblia así monopolizada entre sus manos, «con su robada Escritura».

Así, los soberbios que han de ser derrocados de su trono son para Müntzer, antes que los príncipes, los «escribas» o, por mejor decir, los «ladrones de la Escritura», con su «ídolo monacal» Lutero.

Quejas sobre la miseria material son sólo accesorias. Y es así que, según la mística de la cruz de Müntzer, sólo por la miseria interior y exterior llega el hombre a la verdadera fe: «El hombre tiene que hacer pedazos su fe robada e imaginaria por medio de altísimo dolor de corazón, por dolorosa tribulación y por indispensable admiración. Entonces se hace el hombre muy pequeño y despreciable a sus ojos; para que el impío se exalte y engría, se hunde el escogido. Entonces puede ensalzar y magnificar a Dios, y, después de la tribulación de corazón, alegrarse también de todo corazón en Dios, su salvador. Si esto supieran los pobres y reprobados labradores, les sería de gran provecho» [46]. Si es cierto que Dios desprecia a los «grandes señores» *(die grossen Hansen)*, a las «grandes cabezas con ostentosos títulos, como hoy las tiene la Iglesia de los impíos», y si es cierto que toma los pequeños a su servicio, el pueblo, sin embargo, no está aún maduro. «Antes tiene que ser duramente castigado». Es menester el verdadero caudillo, «un siervo de Dios lleno de gracia, con el espíritu de Elías» [47]. «Hay que despertar a muchos a fin de que, con el más alto celo, por fervorosa seriedad, barran la cristiandad de los impíos gobernantes» [48]. El nuevo Juan tiene que «abrir a otros, por medio de una vida probada, la cruz por él conocida desde la juventud y clamar a los corazones míseros, desolados y errantes de los temerosos de Dios, que ahora empiezan a velar por la verdad» [49].

---

46. *Politische Schriften*, 46.
47. Ibid. 46s.
48. Ibid. 46s.
49. Ibid. 51.

Se trata de la renovación religiosa, del «movimiento del Espíritu», para que el hombre «se conforme a Cristo en su pasión y vida, cubierto por la sombra del Espíritu», de quien se burla el mundo y sólo es dado a los pobres de espíritu [50]. Claro que si el verdadero régimen cristiano ha de realizarse ya en este mundo, y realizarse contra los poderosos, es inevitable un cambio y trastorno de la situación social y política.

Ya en Allstedt tuvo Müntzer intención de responder a la *Carta* de Lutero *a los príncipes de Sajonia sobre el espíritu rebelde.* El 3 de agosto escribe a Federico el Sabio que, por razón del escándalo de muchos piadosos, no debe quedar sin contestación la carta ignominiosa de Lutero [51]. Es inseguro si empezó ya en Allstedt la «justificada apología y respuesta contra la carne sin espíritu, que se da la buena vida en Wittenberg»; lo cierto es que fue acabado en Mühlhausen, probablemente antes del 19 de septiembre, pues no se habla aún de los sucesos revolucionarios de allí que acabaron el 27 de septiembre con la expulsión de Müntzer y su fuga a Nuremberg.

En esta «Apología» protesta Müntzer no haber hecho «revolución». Sólo habría hecho ver a los príncipes, basándose en la Escritura, que deben emplear la espada para que no surja el tumulto. Sin embargo, los príncipes no son señores, sino servidores de la espada. También ellos están obligados a la ley. Lutero, el «Padre moscamuerta», «adulador», «Doctor embustero», los quiere «cubrir con Cristo, en imaginaria bondad». Para Müntzer, ley y gracia son una sola cosa: «Cristo en el evangelio declaró por su bondad la seriedad del Padre». No puede tolerarse que Lutero aplique a los grandes la «paciencia de Cristo» y exija de los pequeños la observancia de la ley. «Si los grandes quieren alcanzar gracia, tienen también que cumplir la ley, y los pequeños no tienen sólo que practicar la paciencia, sino que pueden también exigir que se cumpla la ley» [52]. Müntzer reprueba así, de la manera más resuelta, la desestima de la ley en favor de la gracia, es decir, la doctrina luterana de la justificación. Es más, atribuye a ésta el estar al servicio de los intereses de estado de los grandes. Lógicamente se vuelve

---

50. Ibid. 55.
51. *Briefwechsel* n.º 64, 84s.
52. C. Hinrichs, *Luthers und Müntzer,* Berlín 1952, 178.

contra la negación del libre albedrío hecha por Lutero: «Quieres insinuarle a Dios que eres un pobre pecador, un gusanillo ponzoñoso, con tu mierdosa humildad. Esto has sacado con tu fantástica inteligencia de tu Agustín, cosa a la verdad blasfema, despreciar descaradamente, por libre voluntad, al hombre» [53].

En Mühlhausen, donde, desde comienzos de 1523, trabajaba Enrique Pfeiffer y echaba en la Iglesia de san Nicolás sermones que tomaban cariz cada vez más fuertemente políticosocial, se había encendido de nuevo la inquietud de los ciudadanos contra el consejo al tiempo en que llegó allí Müntzer. Éste y Pfeiffer resumieron en 11 artículos, probados por la Escritura, las pretensiones de los ciudadanos. En 19 de septiembre estalló abiertamente la sublevación, con el fin de ordenar de nuevo la situación de la ciudad de acuerdo con la palabra de Dios. El consejo, con ayuda de los campesinos, logró sofocar la revuelta; Pfeiffer y Müntzer fueron expulsados el 29 de septiembre de 1524. En octubre estaba Müntzer en Nuremberg, donde logra ver impresos su *Ausgedrückte Entblössung* y *Hochverursachte Schutzrede*. Sin embargo, ambas obras fueron confiscadas y Müntzer expulsado. Marchó al sur y entró en relación con los campesinos levantiscos de la alta Alemania. Con Ecolampadio en Basilea y con Hubmaier. Llamado por sus secuaces retornó en febrero de 1525 a Mühlhausen y se hizo predicante en la Marienkirche. Ahora fue asumiendo más y más los rasgos de un revolucionario social. No se trataba sólo de la resistencia activa contra una autoridad impía, sino de la nueva configuración del entero orden de vida de la cristiandad según el patrón de la divina justicia.

En marzo de 1525, se eligió en Mühlhausen un nuevo «consejo eterno», que había de realizar un nuevo régimen cristiano, fundado únicamente en la palabra de Dios: una democracia cristiana con influjo decisivo de los predicadores. Parece ser que Pfeiffer, con sus fines más prácticos y sociales, halló más eco que Müntzer que, en el fondo, con su predicación sobre el reino de Dios, permanecía extraño a las gentes. Entretanto, se habían sublevado los campesinos de Turingia, menos movidos, sin embargo, por la agitación de Müntzer, que por el ejemplo de los alemanes del norte. Pero aho-

---

53. *Politische Schriften*, 95.

ra Müntzer, como «siervo de Dios contra los impíos», llamó a sus partidarios a que se juntaran «con la espada de Gedeón» a la guerra de los campesinos, que él entendía teológicamente como lucha por el reino de Dios contra toda desmesurada autoridad. «Yo os digo que si no queréis sufrir por Dios, tendréis que ser mártires del diablo... Toda la tierra alemana, francesa e italiana está alerta... Por eso no os espantéis. Dios está con vosotros... No temáis la muchedumbre, la lucha no es vuestra, sino del Señor. No sois vosotros los que combatís»[54]. En esta «lucha del Señor» acompañaba Müntzer a las huestes de campesinos, pero no como jefe militar, sino como predicador, que aguijoneaba su voluntad de resistencia, y pedía ayuda. Así, a 13 de mayo de 1525, escribía a Erfurt: «Ayudadnos con todo lo que podáis, con gente, con cañones, a fin de que podamos cumplir lo que Dios mismo ha mandado (Ez 34, 25; 39, 4-18; Dan 7, 27)... Si tenéis gusto por la verdad, entrad con nosotros en la danza, en que nosotros queremos precisamente entrar para pagar fielmente a los blasfemos de Dios, tal como ellos han jugado con la pobre cristiandad».

La participación personal de Müntzer en la guerra de los campesinos se limitó a tres semanas, y se refiere sólo a un episodio, posteriormente exagerado: la sublevación de Turingia, con la catástrofe de 15 de mayo de 1525 junto a Frankenhausen. A la verdad, en esta catástrofe tuvo gran parte Müntzer al arrastrar a las masas con su optimismo de una intervención divina, y frustrar todas las negociaciones. Fue detenido en un desván y, después de duro tormento, ejecutado delante de Mühlhausen el 27 de mayo. Según su carta de despedida, no se sintió comprendido por el pueblo. Éste «buscó su provecho más que la justificación de la cristiandad»[55] y de la predicación de Müntzer sobre la realización de la voluntad de Dios sacó lo que le convenía. Con ello «se pone por última vez en claro que el revolucionario en nombre y por mandato de Dios no fue un "cabecilla de campesinos", ni un agitador social; lo que primariamente le importaba de veras, no eran los derechos del hombre ni el progreso social, sino la ley de Dios, y una cristiandad, fuerte de espíritu, obediente a Dios en la fe y en la vida; una cristiandad que luego, por obediencia a Dios, debe dar

54. Carta a los de Allstedt de 26 ó 27-4-1525: *Briefwechsel* n.° 75, 109ss.
55. *Briefwechsel* n.° 94.

a las cosas de este mundo la recta forma y orden»[56]. La actividad litúrgica de Müntzer sobrevivió a su tragedia. Sus oficios y cánticos de iglesia siguieron cantándose y se renovaron en los oficios de Erfurt de 1525 y 1526. En Allstedt el orden eclesiástico de Müntzer se mantuvo hasta la visitación de marzo de 1533. Como cuenta Bugenhagen en 1543, se empleaba aún en Wolfenbuttel junto a otros[57].

Si el cristianismo está en la tensión entre la provisional realización histórica del reino de Dios y su consumación final en el otro eón, Lutero, con una inteligencia puramente escatológica, y Müntzer con una identificación de corto circuito, representan extremos opuestos. Así se explica que se sintieran más cerca del «papismo» que entre sí.

La posteridad ha visto parcialmente a Müntzer en conexión con la guerra de los campesinos y exagerado su influjo sobre ella. Ello se debe en buena parte a la *Historie Thomae Muntzers des anfengers der döringischen uffrur*[58] de 1526 atribuida a Melanchthon y al mismo Lutero. Éste denunció a Müntzer como «profeta asesino y sanguinario» (WA 18, 367) y lo presentó como archidiablo, «que gobierna en Mühlhausen y no origina más que robos, asesinatos y efusión de sangre» (WA 18, 357), o como espíritu homicida que, «en nombre de Dios, ha hablado por boca del diablo» (WA 18, 367). Esta imagen fue ilustrada por Melanchthon en la *Histoire Thomae Muntzers* con doctrinas y hechos del «hombre poseso», y así se transmitió a la posteridad.

Ante la diversidad de caracteres humanos como Lutero, Karlstadt y Müntzer —diversidad no sólo en los métodos, sino también en la estructura teológica y espiritual— y ante la dureza con que desde el principio se combatieron, uno se pregunta en qué está a la postre lo «reformatorio». ¿Qué tienen de común estos hombres fuera de haberse rebelado contra el orden tradicional de la Iglesia?

---

56. W. ELLIGER, *Thomas Muntzer*, Berlín 1960, 59s.
57. O.H. BRANDT, *Thomas Muntzer* 239; 31.
58. Impreso en: *Thomas Muntzer. Sein Leben und seine Schriften*, ed. dirigida por O H. BRANDT, Jena 1933, 38-50; cf. H. BOEHMER, *Studien zu Thomas Muntzer: Zur Feier des Reformationsfestes der Univ. Leipzig*. Leipzig 1922, 3ss.

XII. La guerra de los campesinos

BIBLIOGRAFÍA: Dahlmann - Waitz, 9891-9902; 9976-9981; 10065-10080; Schottenloher, 34765-35241; 51510-51531; 62311-62366; Bibl. de la Réforme i, Reg., p. 77.

FUENTES: L. Baumann, *QQ zur Gesch. des Bauernkrieges in Oberschwaben*, Tubinga 1876; id., *Akten zur Gesch. des Bauernkrieges aus Oberschwaben*, Friburgo 1877; H. Wopfner, *QQ zur Gesch. des Bauernkrieges in Dtl.* i, Innsbruck 1908; H. Brandt, *Der grosse Bauernkrieg*, Jena 1925; *Akten zur Gesch, des Bauernkrieges in Mittel-Dtl.*, ed. dirigida por O. Merx, G. Franz y WP. Fuchs, 3 t., Leipzig-Berlín 1923-41; G. Franz, *QQ zur Gesch. des Bauernkrieges*, Munich 1963.

LITERATURA: G. Franz, *Der dt. Bauernkrieg*, Darmstadt [4]1956; R.M. Radbruch - G. Radbruch, *Der dt. Bauernkrieg zwischen MA u. Neuzeit*, Gotinga [2]1962; H. von Schubert, *Revolution u. Reformation im 16. Jh.*, Tubinga 1927; H. Hantsch, *Der dt. Bauernkrieg*, Wurzburgo 1925; W. Stolze, *Bauernkrieg und Reformation*, Leipzig 1926; A. Rosenkranz, *Der Bundschuh*, 2 t., Heidelberg 1927; E. Bohnenblust, *Luthers Verhalten im Bauernkrieg*, Berna 1929; A. Waas, *Die grosse Wende im dt. Bauernkrieg*, Munich-Berlín 1939; HZ 158-159 (1938) 457-491; id., *Die Bauern im Kampf um Gerechtigkeit.* 1300-1525, Munich 1964; I. Schmidt, *Das göttl. Recht*, Diss. Jena 1939; M.M. Smirin, *Die Volksreformation des Th. Muntzer und der grosse Bauernkrieg*, Berlín [2]1956; H. Kamnitzer, *Zur Vorgesch. des dt. Bauernkrieges*, Berlín 1953; W. Andreas, *Der Bundschuh*, Karlsruhe 1953; P. Althaus, *Luthers Haltung im Bauernkrieg*, Tubinga 1952; H. Michaelis, *Die Verwendung und Bedeutung der Bibel in den Hauptschriften der Bauern von 1525-26*, theol. Diss. masch. Greifswald 1954; F. Lau, *Der Bauernkrieg und das angebliche Ende der lutherischen Reformation als spontaner Volksbewegung:* LuJ 26 (1959) 109-134; M. Greschat, *Luthers Haltung im Bauernkrieg:* ARG 56 (1965) 31-47.

No sólo los caballeros, también el pueblo pensaba llegar con Lutero y Zuinglio al logro de sus deseos políticos y sociales. Los reformadores habían puesto en cuarentena la autoridad eclesiástica, e incitado al hombre de la calle a la crítica y toma de posición. Los escritos programáticos de Lutero habían penetrado al pueblo en múltiples ediciones. Además, una serie de escritos volantes breves y de fácil inteligencia habían hecho extraordinariamente populares a los reformadores y sobre todo a Lutero mismo. Al campesino se le había puesto la Biblia en las manos y él la leía o se la

hacía leer fervorosamente. Zuinglio cuenta: «La casa de cualquier labrador es una escuela, en que se puede leer el Nuevo y Antiguo Testamento, el arte sumo»[1].

La Biblia en efecto tenía que ser la norma de la vida diaria. Con ello se iniciaba el hombre corriente en la reflexión personal acerca de muchas cosas que hasta entonces había aceptado como lo más natural del mundo. El campesino, según una palabra de Eberlin von Günzburg, se había hecho «ingenioso»[2]. Si de Lutero esperaba la tan ansiada reforma, aquí entraban la liberación de sus miserias políticas y el cumplimiento de sus deseos sociales.

En obras como: *A la nobleza cristiana*, había fomentado Lutero mismo esta inteligencia «carnal» del evangelio, siquiera hubiera advertido siempre que el evangelio no quiere vencer por el puño y la espada, sino por su propia fuerza divina. Sin embargo, ¿por qué había de pararse la lucha contra las ordenaciones humanas antibíblicas en la jerarquía y los monasterios y no extenderse a los grandes terratenientes, que, por añadidura, eran en muchos casos, los mismísimos obispos y abades? En su escrito: *Sobre la autoridad secular y hasta qué punto se le debe obediencia* (1523; WA 11, 245-280) había protestado Lutero contra las intervenciones de la autoridad secular en terreno eclesiástico, pero criticó también violentamente su propio régimen secular y expresó su temor de un castigo venidero. «Ellos (es decir, los señores seculares) no podían hacer otra cosa que desollar y consumir, poner una aduana sobre otra, un censo sobre otro... y que hubiera muchos bandidos y pícaros, y su régimen secular está tan bajo y hundido como el de los tiranos eclesiásticos (WA 11, 265)... y hasta de saber que, desde el comienzo del mundo, es *rara avis* un príncipe prudente, y más rara todavía un príncipe piadoso. Por lo común son los mayores tontos y los peores pícaros de la tierra (261)... No se sufrirá más, no se puede, no se quiere sufrir más vuestra tiranía y capricho. Queridos príncipes y señores, aprended a gobernaros, Dios no quiere sufrirlo más. El mundo no es ahora como en tiempos pasados, en que cazábais y consumíais a la gente como a animales salvajes. Acabad, pues, con vuestros crímenes y violencias» (270).

1. *Obras* III, 463, 5s.
2. P. Böckmann, *Der gemeine Mann in den Flugschriften der Ref.*: DVfLG 22 (1944) 186-230.

En contraste con Lutero, Zuinglio admitía la resistencia activa contra una autoridad impía. «Hay que arrancar y tirar el ojo que escandalice, hay que cortar la mano y el pie» [3]. De acuerdo con ello, al introducir la reforma protestante en Zurich, acometió una nueva ordenación de la situación política.

El siglo XVI trajo una mejora general de la situación económica de los campesinos. No puede hablarse de miseria de los hombres del campo, de una especial estrechez económica; más bien, de una conciencia que pedía el puesto correspondiente en la sociedad, y protestaba sobre todo contra la limitación de la autonomía campesina y de la común propiedad en prados, bosques y agua por obra del estado territorial que se estaba formando. Así los caudillos de la guerra de los campesinos no eran los pobres del pueblo, el proletariado, sino precisamente los labradores pudientes y prestigiosos, que reclamaban su «antiguo derecho» y además incorporarse, con igualdad de derechos, a la vida del estado, como les pertenecía por justicia de Dios.

Al mismo tiempo, muchas ciudades eran escenario de violentas luchas sociales. Las capas sociales más bajas levantábanse contra la burguesía dominante, artesanos y trabajadores manuales contra patricios y señores. No sólo los campesinos, todo el pueblo pobre luchaba a una en la ciudad y en el campo por su libertad cristiana y fraterna y por su posición social y política en la sociedad. El nombre de «guerra de campesinos» no responde bien a esta fusión de ciudades y campos que se dio con frecuencia.

Ya antes del levantamiento de los campesinos, en extensos territorios de Alemania, bajo el influjo reformista, había habido, desde hacía decenios, reiteradas revueltas campesinas locales. Entre éstas tuvieron importancia mayor la del «pobre Conrado» que, en 1514, tomó a Württemberg, y el movimiento del Bundschuh del suroeste de Alemania. Este último se encendió a ejemplo de los cercanos confederados suizos, tomó en 1483 su punto de partida del territorio de Schlettstadt y desplegó actividad en 1502 en el obispado de Spira (Speyer), en 1513 en Breisgau y en 1517 en el alto Rin. Su cabecilla fue Joss Fritz, un siervo de la gleba del obispo de Spira. Fritz pedía la abolición de la servidumbre de la gleba con todos

3. WERKE II, 344, 14ss.

los censos y diezmos, y la libertad de caza y pesca; pero sobre todo había que eliminar el dominio de curas y monasterios. Sólo se quería obedecer al emperador y al papa, y no a señor alguno. La «reforma del emperador Segismundo» del año 1439 que a fines de siglo había tenido varias ediciones, dio al «Bundschuh» el santo y seña: «Nada más que la justicia», estaba victoriosamente sobre la bandera de los conjurados encima de la imagen del Salvador crucificado, a uno de cuyos lados era de ver un «Bundschuh» y, al otro, un labrador de rodillas levantaba suplicante las manos al cielo. «Ayudar a la justicia era el fin del Bundschuh» [4]. Pero todos estos intentos fracasaron.

La gran guerra de los campesinos se extendió desde luego por extensos territorios de Alemania, y penetró profundamente en Turingia y Sajonia, pero no fue una empresa cerrada con mando central, sino una serie de acciones parciales que se encendían en la misma materia de conflicto, presentaban las mismas exigencias y recibían su peligrosa dinámica interna de la universal inquietud y hasta fiebre del tiempo. La revolución comenzó en mayo-junio de 1524 con el levantamiento de los campesinos de Stühling, al sur de la Selva Negra. Aquí no se invocó aún por de pronto el derecho divino ni la Biblia, sino que se defendía el antiguo derecho escrito contra el dominio territorial del conde Segismundo. En el antiguo lansquenete Hans Müller hallaron los labradores un caudillo curtido en la guerra y de buena labia. Müller trabajaba para desencadenar una lucha violenta y buscó aliados que esperó encontrar en el cercano Waldshut. El común de la ciudad había negado al gobernador austríaco la extradición del predicador zuingliano Balthasar Hubmaier, lo eligió de nuevo por su párroco y expulso al sacerdote de antigua fe. Ciudadanos y campesinos están, pues, en bloque contra su autoridad, y la causa de los campesinos estaba enlazada con la del evangelio. La situación política impidió al archiduque Fernando tomar medidas enérgicas. El peligro del turco lo tenía clavado en el este, y la guerra con Francisco I le imponía consideración con Suiza. Por añadidura. Ulrich von Württemberg, trataba de aprovechar la apretada situación de Austria, para volver de nuevo a su tierra apoyado por el dinero francés,

---

4 G. FRANZ, *Der dt Bauernkrieg*, Darmstadt [4]1956, 65

los mercenarios suizos y la ayuda de los campesinos. Así no había que pensar en una rápida represión de la sublevación por la fuerza. Los desórdenes se propagaron, sin que, en el curso del invierno, se llegara a acciones decisivas. La derrota de Francisco I en Pavía (24-2-1525) hizo que, cuando la conquista de la ciudad parecía ya segura, se deshicieran ante Stuttgart las mesnadas de Ulrich von Württemberg, compuestas principalmente de suizos. Su fracaso fue también la derrota de los campesinos.

Entretanto, el movimiento se había propagado a Suavia, Alsacia, Franconia, Turingia, Sajonia, el Tirol y Carintia. El escrito programático: los doce *Artículos capitales de todos los campesinos*, fue compuesto por el curtidor de Memming, Sebastián Lotzer [5]. El predicante zuingliano Cristóbal Schappeler presentó estos postulados de los campesinos como evangélicos. Apelando a numerosos pasajes bíblicos se pedía: libre elección del párroco y predicación pura, empleo de los grandes diezmos para honorarios del párroco, abolición de los censos menores, supresión de la servidumbre, pues Cristo había redimido a todos los hombres y todos han de ser, consiguientemente, libres; abolición de los privilegios de caza y pesca. Postulados antes presentados según el antiguo derecho alemán fueron ahora deducidos del evangelio. Estos artículos eran dondequiera defendidos.

Los desórdenes no tuvieron al principio carácter de guerra. Sin duda que los campesinos se amotinaban, pero no para luchar con las armas en la mano, sino para dar énfasis con sus demostraciones a sus exigencias. Estaban dispuestos a negociar. Precisamente la complicación de exigencias económicas y motivos religiosos llevaba en muchos casos al empleo de la fuerza y a saqueos de castillos y monasterios. Juntábanse elementos no campesinos. Al faltar una dirección única rígida y ser difícil alimentar a un número grande de hombres, el levantamiento degeneraba cada vez más en pillaje general. Los ojos de los labriegos estaban dirigidos a Lutero, de quien esperaban apoyo moral. Lutero trató por de pronto de mediar. En abril escribió «la exhortación a la paz sobre los doce artículos de los campesinos de Suavia» (WA 18, 291-334). Aquí recomienda a los campesinos que no abusen del nombre de

---

5 Ed dirigida por A GOETZE HV 5 (1902) 9 15; G. FRANZ, *QQ zur Gesch. des Bauernkrieges*, Munich 1964, 96ss

Dios; «...dejad en paz el nombre cristiano, yo os lo digo, y no lo hagáis capa de vuestra conducta impaciente, revoltosa y anticristiana» (314). El cristiano debe sufrir la injusticia y no rebelarse contra la autoridad. Pero Lutero exhorta también a los señores a que no abusen de su poder temporal y «no despellejen ni consuman más» a los campesinos (293). «No son los campesinos los que se os oponen, sino Dios mismo, que va a castigar vuestra tiranía feroz» (295). Ya antes de que esta obra apareciera impresa en mayo, bajo la impresión de la dureza apenas imaginable con que se llevaba la guerra y del abuso, como él se imaginaba, del evangelio por parte de Tomás Müntzer, exhortaba Lutero en su escrito: *Contra las cuadrillas de bandidos y asesinos de los campesinos* (WA 18, 357-361) a los príncipes a que intervinieran inexorablemente. En los campesinos ve ahora Lutero al diablo en acción; su represión es servicio de Dios. «Un hombre sedicioso está proscrito de Dios y del emperador, de forma que el primero que puede y quiera estrangularlo hace bien y rectamente. Y es así que, respecto de un público sedicioso, cualquiera es a par juez y verdugo... Por eso, todo el que pueda, tiene aquí que cortar, estrangular, punzar, secreta o públicamente, y pensar que nada hay más ponzoñoso, más dañoso y diabólico que un hombre sedicioso. Lo mismo que ha de matarse a un perro rabioso. Si tú no lo matas, te mata él a ti y contigo a un gran país» (385). «Por eso, queridos señores, socorred aquí, salvad aquí, ayudad aquí. Habed lástima de la pobre gente. Clave aquí, mate aquí, estrangule aquí quien pueda. Si caes en la demanda, dichoso de ti: jamás podrás morir de más bienaventurada muerte, pues mueres por obedecer a la palabra y mandato divino (Rom 13) y en servicio de la caridad, para salvar del infierno a tu prójimo y arrancarlo de las cadenas del diablo» (361).

Este cortar, pinchar y matar lo llevaron los príncipes a la práctica con inexorable crueldad. Poca necesidad había para ello de la soflama de Lutero. Tras éxitos iniciales —los príncipes electores de Maguncia y del Palatinado se vieron, entre otras cosas, obligados a reconocer los doce artículos— los ejércitos de campesinos sucumbieron pronto, por falta de dirección rígida y de amplios planes, a la resistencia organizada de los príncipes. El general de la confederación suava, Jorge, senescal de Waldburgo, derrotó el 14 de abril a los campesinos de la Alta Suavia junto a

Wurzach, a los de Wittenberg en 12 de mayo junto a Böblingen y a los francos el 2 y 4 de junio junto a Königshofen e Ingolstadt. Después de someter a los campesinos de Hesse, Felipe de Hesse penetró en Turingia y, unido al duque Jorge de Sajonia y el de Brunswick, aniquiló el 15 de mayo de 1525, junto a Frankenhausen, a un ejército de campesinos y ciudadanos compuesto de unos 8000 hombres. Tomás Müntzer había inflamado, como predicador castrense, la resistencia y los llevó al combate cantando el himno de pentecostés: «Ven, Espíritu Santo, Señor Dios.» La batalla se convirtió en fuga a la desbandada y en salvaje carnicería. Él mismo fue hallado en un desván y ejecutado. Los campesinos de Alsacia fueron derrotados por el duque Antonio de Lorena el 17 de mayo junto a Zabern; los del Palatinado, el 24 de junio junto a Pfeddersheim. Con la toma de la ciudad de Salzburgo, el 30 de julio, por la confederación suava, quedó sofocado el levantamiento campesino. En total murieron en el campo de batalla unos 100 000 campesinos, o fueron cruelmente asesinados, descabezados, clavados en palos, quemados vivos y cegados. Todos los contratos hechos a los campesinos fueron anulados. La confederación suavia o su general, Jorge, senescal de Waldburgo, pidió que se declararan nulos todos los acuerdos con ellos celebrados por los señores.

Los vencedores fueron los príncipes. Más aún que la nobleza quebrantada en su fuerza, campesinos y ciudadanos estuvieron ahora sometidos a la autoridad territorial. Los príncipes, además, se incautaron de los bienes de los monasterios destruidos o abandonados. Para la reforma protestante, la guerra de los campesinos significó en gran parte su final como movimiento popular. Se le echaba en muchos casos a Lutero parte de responsabilidad en las pasadas atrocidades. Aunque en sentido muy otro, dio Lutero la razón a estos reproches al explicar en una charla de sobremesa en enero de 1533: «Los predicadores son los mayores homicidas, pues exhortan a la autoridad a que cumpla resueltamente su oficio y castigue a los culpables. Yo maté a todos los campesinos que se sublevaron, toda su sangre cayó sobre mi cabeza; pero yo se la echo a Dios, nuestro Señor, que me mandó que hablara como hablé...» (WA Tr 3, 75, n.º 2911a).

Se tomó a mal en Lutero que precisamente en estos días angustiosos, el 13 de junio de 1525, se casara con la antigua monja

cisterciense Catalina Bora. El mismo Melanchthon se escandalizó; no es de maravillar que controversistas católicos como Juan Cocleo explotaran el hecho contra el reformador. El hombre de la calle se apartó en muchos casos desilusionado de Lutero, se adhirió a baptistas y sectas o se mantuvo indiferente al margen. La reforma dejó de ser un movimiento popular; en todo caso, la guerra de los campesinos supuso una gran pérdida de popularidad para Lutero. Su tiempo «heroico» había pasado. La autoridad secular fue tomando más y más la reforma en sus manos y la aprovechó para incorporar a sus súbditos en el estado moderno. Desde ahora podemos hablar de la época de la reforma de los príncipes[6]. En lugar de un cristianismo de comunidad con libre elección de párrocos vino la iglesia regional.

XIII. La repulsa de Lutero al humanismo. El Erasmo tardío

BIBLIOGRAFÍA: Cf. Fuentes y bibliografía t. III, 2, cap. 61. F. KATTENBUSCH, *Luthers Lehre vom unfreien Willen und von der Prädestination nach ihren Entstehungsgrunden untersucht*, Diss. Gotinga 1875; K. ZICKENDRATH, *Der Streit zwischen Erasmus und Luther über die Willensfreiheit*, Leipzig 1909; H. JEDIN, *Des Johannes Cochläus Streitschrift De libero arbitrio hominis (1525)*, Breslau 1927; E. SCHOTT, *Luthers Lehre vom servum arbitrium in ihrer theologische Bedeutung:* ZSTh 7 (1929), 399-430; W. MAURER, *Humanismus und Reformation:* ThR NF 3 (1931), 49-74, 104-145; R. HERMANN, *Zu Luthers Lehre vom unfreien Willen:* «Greifswalder Studien zur Lutherforschung und neuzeitlichen Geistesgeschichte» 4 (1931), 17-38; A. RENAUDET, *Études érasmiennes* (1521-1529), París 1939; E. SCHWEINGRUBER, *Luthers Erlebnis des unfreien Willens*, Zurich 1947; L. SCHAUENBURG, *Luthers Lehre vom verborgenen, alleinwirksamen Gott und von der Unfreiheit des Willens*, phil. Diss. Gotinga 1949; E. ERIKSTEIN, *Luthers Prädestinationslehre geschichtlich dargestellt bis einschliesslich «De servo arbitrio»*, Diss. masch Gotinga 1957; M. WERNER, *Erasmus und Luther: Glaube und Aberglaube*, Berna-Stuttgart 1957, 50-65; H. BRANDT, *Luthers Lehre vom verborgenen Gott*, Berlín 1958; H. BORNKAMM, *Erasmus und Luther:* LuJ

6. F. LAU: LuJ 26 (1959) 109-134, ve en la afirmación de que con la guerra de los campesinos comenzó la época de la Iglesia regida por la autoridad civil una «leyenda sobre Lutero, particularmente extendida» y acaso «la más peligrosa». Como contraprueba aduce la reforma en las ciudades del norte de Alemania en los años de 1525-30. Pero: 1) aquí se trata de ciudades, 2) y de ciudades del norte de Alemania, en que la guerra de los campesinos no tuvo furor, y 3) el movimiento de reforma estaba ya allí en marcha antes de 1525, y nadie afirmará que el paso a la reforma de los príncipes se hizo de un golpe.

25 (1958), 3-22; W. MAURER, *Melanchthons Anteil am Streit zwischen Luther und Erasmus:* ARG 49 (1958), 89-115; id., *Melanchthonstudien*, Gütersloh 1964, 137-162; C. REIDIJK, *Das Lebensende des Erasmus:* «Basler Zschr. für Gesch. u. Altertumskunde» 57 (1958), 23-66; K.H. OELRICH, *Der späte Erasmus und die Reformation*, Munster 1961; O.J. MEHL, *Erasmus contra Luther:* LuJ 29 (1962), 52-64; J. BOISSET, *Érasme et Luther*, París 1962; E.W. KOHLS, *Die Theologie des Erasmus*, Basilea 1966.

Las relaciones entre el humanismo y la reforma protestante son múltiples y estrechas. Muchos amigos y colaboradores de Lutero, como Melanchthon, Spalatin, Justo Jonas y otros, fueron humanistas. Lutero mismo, como pedagogo y amante de las lenguas bíblicas, fue prendido por el humanismo y se inclinó a él. Ulrico Zuinglio fue discípulo de Erasmo y humanista, y también los restantes reformadores suizos llevaban fuerte cuño humanístico. Por su crítica de la Iglesia y su apremio de reforma, los humanistas prepararon el terreno a los protestantes. En las sodalidades, círculos humanistas, halló Lutero la primera resonancia y adeptos entusiastas. Sin embargo, humanistas como Juan Reuchlin se negaron a la reforma protestante. Otros, como Willibald Pirckheimer, Conrad Peutinger, Ulrich Zasius, Mutianus Rufus, Christoph Scheurl y Crotus Rubeanus, mostraron por de pronto simpatías con ella, pues se prometían de ella la por tanto tiempo exigida reforma; pero se distanciaron luego cuando se vio claro que el movimiento luterano tendía a una innovación revolucionaria, que rompería la unidad de la Iglesia. El curso en parte tumultuoso que tomó la reforma luterana repugnaba sobre todo a estos aristócratas de la cultura [1]. Precisamente los grandes hombres de la generación anterior volvieron por lo general a apartarse de Lutero. Si por sus esfuerzos por la pureza del texto bíblico y su crítica de la Iglesia tenía el humanismo muchos puntos comunes con la reforma; por su optimismo o moralismo ético, era extraño al principio material de ella, la *sola fides* o la *sola gratia*. La mayoría de los contemporáneos se percataban de ello.

Esto hay que decir sobre todo de *Desiderio Erasmo*. Al estallar la reforma luterana estaba en la cúspide de su actividad y todo el mundo esperaba de él una decisión en pro o en contra de Lutero.

1 C. MUTIAN: «*Ego phanaticos lapidatores non amo*». K. GILLERT, *Der Briefwechsel des Conradus Mutianus*, Halle 1890 n.° 620.

Sin embargo, se mantuvo reservado. Todavía en mayo de 1519 escribe: «Lutero me es completamente desconocido, no tengo aún tiempo para leerme sus libros» [2]. Quisiera «salirse lo más posible de todo, para ser tanto más útil al reflorecimiento de la ciencia» [3]. Aun después de la publicación de la bula: *Exsurge Domine,* ve en la lucha contra Lutero «odio a la ciencia». Los frailes quieren oprimirla (o suprimirla) «para poder dominar impunes con su barbarie» [4]. En Lutero le desagrada sólo lo ruidoso y combativo. «¡Ojalá hubiera seguido Lutero mi consejo y alejándose de estas cosas que traen odio y tumulto!» [5]. «Su aspereza es tan grande que, aunque todo lo que ha escrito fuera la más pura verdad, la causa no puede tener buen desenlace» [6]. En septiembre de 1520 le escribe Erasmo al papa que no se lo tenga por luterano, porque no haya escrito contra Lutero, pues no había tenido aún tiempo para leer a fondo sus escritos. El tema además sobrepasa su talento y formación. No quiere discutirles la categoría a las universidades que entienden en el asunto y teme además atraerse el odio de tantos hombres poderosos [7]. Preguntado por Federico el Sabio en octubre de 1520, en Colonia, cómo juzgaba el pleito en torno a Lutero, habría respondido Erasmo, según narración de Spalatin, tan ligera como picantemente que Lutero había pecado en dos cosas: en haber pegado al papa en la tiara y a los frailes en las barrigas [8]. Interrogado por el legado pontificio Aleander, Erasmo negó tal manifestación.

Por deseo de permanecer espectador y tal vez hacer de árbitro en un momento dado, en otoño de 1521 eludió la decisión, que en Lovaina no podía ya eludir por más tiempo, «huyendo» a Basilea. Desde aquí escribe a W. Pirckheimer: «Los luteranos me amenazan con escritos difamatorios y el emperador está casi persuadido de que soy la fuente y origen de toda la revuelta luterana. Y así corro peligro de ambos lados, siendo así que de ambos soy benemérito» [9]. Cuando a fines del año 1522, Ulrico de Hutten quiso

2. Carta de 18-5-1519 a Th. Wolsey: H.M. ALLEN, *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami,* III, n.º 967, 78ss; cf. Carta de 30-5-1519 a Lutero. ALLEN, III, n.º 980.
3. Carta de 30-5-1519 a Lutero: ALLEN, III, n.º 980, 37s.
4. Carta de 9-9-1520 a G. Geldenhauer: ALLEN, IV, n.º 1141, 25s; 39.
5. Ibíd. ALLEN, IV, n.º 1141, 10.
6. Carta de 5-7-1521: ALLEN, IV, n.º 1218, 5-7.
7. ALLEN, IV, n.º 1143, 50-58; cf. Carta de 23-9-1521: ALLEN, IV, n.º 1236.
8. Cf. ALLEN, IV, p. 370; WA Tr I, 55, n.º 131.
9. Carta de 30-3-1522: ALLEN, V, n.º 1268, 76-79.

persuadir a Erasmo a que entrara en la reforma luterana, y buscó, a par, en él apoyo en su propia grave situación, Erasmo se negó durante días. El caballero, enfermo de muerte, en su *Expostulatio cum Erasmo* (1523), le reprocha amargamente que no se atreva a sacar las consecuencias porque, en su insaciable ambición de fama, teme perder su prestigio entre los grandes señores. Y Erasmo le responde: «Yo me quedo fuera... yo no pertenezco a ningún partido... Por partido entiendo jurar plenamente por todo lo que ha escrito Lutero... Pero yo amo la entera libertad, y no quiero ni puedo servir jamás a ningún partido» [10].

Lutero apreciaba sobre todo a Erasmo por sus méritos en las lenguas bíblicas, sin cuyo conocimiento no concebía una auténtica teología [11]. Había celebrado entusiásticamente al humanista, lo saludó como «nuestro ornato y esperanza» y se calificó a sí mismo de su «hermano menor en Cristo» [12]. Todavía en el *De servo arbitrio* recalca Lutero el gran servicio que Erasmo le prestara en el terreno de la filología; «Confieso que te debo mucho y por ello te venero y admiro sinceramente» (WA 18, 786, 38ss). Pero ya tempranamente se dio cata el reformador de cuán íntimamente extraño le era Erasmo por todo su talante y venteó en él al pagano orgulloso de su cultura, «para quien valían más las cosas humanas que las divinas» [13]. Mas Lutero veía también claro lo que significaría para su causa que Erasmo se enfrentara con ella. Si ya no podía ganárselo, por lo menos confiaba en su silencio. Así escribía en abril de 1524: «Si ya no puedes contribuir, sé por lo menos mero espectador de nuestra tragedia, pero no hagas causa común con nuestros adversarios. Sobre todo, no publiques nada contra mí, como yo tampoco lo quiero hacer contra ti» [14]. Pero ya entonces trabajaba Erasmo en su escrito: *De libero arbitrio diatribe sive collatio*. A la verdad, se tomó tiempo. En septiembre de 1524 le anuncia Enrique VIII: «La suerte está echada: el libro sobre el libre albedrío ha salido a luz» [15]. Por ahí se ve claro hasta qué punto se había apremiado a Erasmo y lo que había zozobrado

---

10. *Spongia adversus adspergines Hutteni* (1523): Opp. X 1650 BD.
11. Carta a Eobanus Hessus de 29-3-1523; WA Br 2, 50.
12. Carta de 28-3-1519: WA Br. 1, 361-363.
13. Carta a Juan Lang de 1-3-1517: WA Br 1, 90, 19.
14. WA Br 3, 271; ALLEN, V, n.º 1443, 67-70.
15. ALLEN, V, n.º 1493, 4.

hasta tomar públicamente posición. La elección del tema muestra lo que el gran humanista veía sobre todo en peligro: la dignidad del hombre, que, por mucho que dependa de la gracia, es socio de Dios. Lutero mismo reconoce en su respuesta que Erasmo había sido el punto decisivo: «Te has atenido realmente a lo principal y no me vienes —como todos los otros que hasta ahora me han atacado— con las ridículas cuestiones sobre el papado, el purgatorio y las indulgencias. Sólo tú has conocido de qué se trata realmente. Tú has cogido al toro por los cuernos»[16]. Ya de tiempo atrás se vio metido Erasmo en el terreno del libre albedrío. En febrero de 1523 hubo de defenderse de la censura de pelagianismo, que se le hizo de parte luterana, por su doctrina sobre la libertad humana en su paráfrasis a la carta de los Romanos (1517). Aquí da argumentos que explana más en *De libero arbitrio*[17]. Erasmo ve al hombre entre el Scylla y Charybdis de la confianza en sus obras y de un desenfrenado fatalismo. La doctrina de Lutero la toma de la *Assertio* (1520), la extensa réplica a la bula *Exsurge Domine.* Aquí había sentado el reformador la tesis: «El libre albedrío después del pecado es mera palabra, y si el hombre hace lo que de él depende peca gravemente»[18]. En la discusión entre Lutero y Erasmo no se trata de la libertad moral en general, sino de la función de la voluntad humana en la realización de la salud eterna. ¿Puede alcanzar por sí misma la salud, o, en otros términos, puede aceptar o rechazar libremente la gracia ofrecida? Para Erasmo, la sagrada Escritura, los filósofos y el sentido común confirman de consuno que la voluntad es libre. ¿Qué necesidad había, de lo contrario, de que la Escritura reprenda, exhorte y ensalce la obediencia? La justicia y misericordia de Dios no tienen sentido sin un resto de libre albedrío por parte del hombre.

De acuerdo con Agustín, no quisiera Erasmo poner muy alto la función del libre albedrío: «Me place la opinión de aquellos que adscriben algo al libre albedrío, pero más a la gracia»[19]. El hombre necesita de la gracia previniente y de la cooperante. Ésta opera y no simplemente acompaña a la obra, que realiza con el libre

16. *De servo arbitrio* WA 18, 786; en lo que sigue citado con página y líneas.
17. ALLEN, v, n.º 1342.
18. Art. 36: WA 7, 142, 22.
19. 90, 11s citado con página y líneas por la ed. de JH. VON WALTHER, Leipzig 1910; reimp. 1935.

albedrío. Contra Karlstadt y Lutero expone Erasmo una tercera concepción que da lugar al libre albedrío, pero no deja lugar a duda de que, a la postre, todo depende de la gracia de Dios. «Aquí nos las habemos con gentes que se apartan muy lejos de Pelagio, que atribuyen mucho a la gracia y casi nada al libre albedrío, pero que, no obstante, no lo suprimen enteramente. Dicen esas gentes que el hombre no puede querer bien sin la gracia especial *(gratia peculiaris);* nada puede empezar, continuar, ni acabar sin la ayuda permanente de la gracia divina. Su opinión parece bastante probable, pues deja al hombre la posibilidad de esforzarse, pero no la de gloriarse de sus esfuerzos» (30, 22-29). Los pasos de la Escritura que hablan de una predestinación absoluta y de un endurecimiento intencionado hay que interpretarlos según Erasmo discretamente. En general él quisiera afirmar lo menos apodícticamente posible. «No me gustan en absoluto las afirmaciones demasiado rotundas y prefiero ponerme del lado de los escépticos, siempre que me lo permite la inviolable autoridad de la sagrada Escritura y las decisiones de la Iglesia a las que someto de buena gana mi juicio en todas las cosas, lo mismo si entiendo sus ordenaciones, que si no» (3, 15-20). Sin embargo, prescindiendo totalmente de su disposición psíquica y espiritual, la cosa misma impone sabia limitación.

En todo caso, la apelación subjetiva al «espíritu evangélico» (16, 18) no da seguridad. «¿Qué voy a hacer cuanto tantas gentes opinan diversamente y cada uno jura tener el Espíritu Santo?» (17, 25s). La seguridad de sí mismos con que se presentan los reformadores y dan de mano a la interpretación escrituraria de los padres de la Iglesia, forma para Erasmo un extraño contraste con las desavenencias en su propio campo. Ello quiere decir que el sentido de la Escritura no es tan claro como se afirma. A él no le interesa presentarse muy definido. Conoce demasiado el doble suelo del ser; ve con harta claridad lo falso en lo verdadero y lo verdadero en lo falso para fijarse demasiado unívocamente. Sobre lo que antaño se discutía libremente, no se puede hoy siquiera abrir la boca. Él se encuentra molesto en un tiempo, en que tan inexorablemente se urge la decisión. Justamente por amor a la verdad, quiere permanecer indefinido. «Y es así que, en la sagrada Escritura, hay ciertos pasos inaccesibles, en cuyas honduras no

podemos, por voluntad de Dios, penetrar y, si a pesar de todo, lo intentamos, nos envuelve creciente oscuridad» (5, 17ss). Muchas cuestiones habría que dejarlas «no, como hoy se pide, hasta un concilio ecuménico, sino hasta que se quite el espejo y el enigma y veamos a Dios cara a cara» [20]. Sobre todo cuestiones oscuras e inciertas y hasta pasajes de la sagrada Escritura no son para exponerse ante el pueblo inculto. Es más, «aun admitido que sea en cierto sentido verdad —cosa que enseñó Wyclif y ha confirmado Lutero— que nada hace el hombre por libre voluntad, sino todo por pura necesidad, ¿qué cosa puede haber más inoportuna que pregonar públicamente esta paradoja...? ¿Qué débil aguantaría en adelante la lucha duradera y trabajosa contra la propia carne? ¿Qué malo trataría en adelante de corregir su vida?» (9, 20-10, 11). Erasmo no puede imaginarse ética cristiana sin libertad para escoger el bien y rechazar el mal, sin que el hombre, por lo menos por la gracia, sea capaz de esta libertad. Si no puede aducir una prueba evidente de ello, la solicitud pastoral y teológica por la muchedumbre inculta le obliga en todo caso a postular esta verdad, y veda que sea puesta en tela de juicio fuera del diálogo de los doctos.

Lutero se tomó tiempo para responder. Estaba harto ocupado con su lucha «contra los profetas celestes» y las revueltas de los campesinos. A pesar de los duros reveses y de todos los desengaños, no se muestra nada inseguro en el *De servo arbitrio* con que replica a Erasmo, aparecido finalmente en diciembre de 1525. Hay que dar testimonio de la verdad de Dios sin miramientos de pedagogía humana, incluso contra la Iglesia y su tradición, no menos que contra el juicio aparentemente infalible de la razón humana. Erasmo no ha entendido en el fondo que la sagrada Escritura sólo contiene una verdad, a saber, que Dios es Dios, es decir, absoluto e incondicionado, y el hombre hombre, es decir condicionado y dependiente de Dios. «Él es Dios, para cuya voluntad no vigen causa ni razón, que pudieran prescribírsele como regla o medida. No tiene nada a par de sí ni por encima de sí, sino que su voluntad es la regla de todo. Si para la voluntad de Dios vigiera alguna regla, medida, causa o razón, ya no podría ser la voluntad de Dios. Y es

20. Allen, v, n.º 1334, 231-234.

así que lo que él quiere no es recto porque él lo debe o haya debido querer así; sino, al contrario, lo que sucede tiene que ser recto porque él lo quiere. A la voluntad de la criatura se le prescribe causa y razón, no a la voluntad del creador» (712, 32-38). Consiguientemente, en las cosas inferiores es libre el hombre y obra según su propia ley. A diferencia de la *Assertio*, en el *De servo arbitrio* admite Lutero un libre albedrío en el orden civil[21]. Erasmo había puesto empeño en los matices; Lutero, en cambio, sobrecarga la tinta, para dar la máxima claridad a su tema, que es por cierto seriamente religioso. Al hacerlo no le falta conciencia de su misión y orgullo personal. Por desgracia no se arredra ante el insulto a su rival y reproduce inexactamente su opinión siempre que ello facilite la propia argumentación. Erasmo es para él un ateo, un despreciador de la Escritura y destructor del cristianismo, un hipócrita, blasfemo y escéptico[22]. «Un cristiano, empero, debe amar afirmaciones que obliguen, o no es cristiano» (603, 11). «Digo esto para que, desde ahora, dejes de acusar nuestra causa de pertinacia y tozudez. Pues con ello sólo das a entender que llevas atravesado en tu corazón a Luciano o algún otro puerco de la piara de Epicuro, que no cree haya Dios y hace chacota de quienes lo creen y confiesan. Déjanos ser "afirmadores" y... complácenos en las afirmaciones y quédate tú con tus escépticos hasta que Cristo te llame. El Espíritu Santo no es escéptico, ni nos ha escrito en el corazón sentencias dudosas, sino afirmaciones, más ciertas y firmes que la vida misma y que toda experiencia» (605, 26-34).

Para Lutero la sagrada Escritura es clara en el fondo y sólo ofrecería dificultades filológicas, siquiera la claridad interna del corazón sea condición para su inteligencia. «Es menester del espíritu de Dios para entender la Escritura o sólo una parte de ella» (609, 11). No es en modo alguno impío ni petulante, como se imagina Erasmo, sino «más bien saludable y necesario para un cristiano, saber si su voluntad puede hacer algo, o no puede nada, para su salud eterna» (614, 2). «Si eso no sabemos —para lo cual sólo la revelación nos ayuda— no sabemos nada en absoluto del cris-

---

21. « .*intelligamus hominem in duo regna distribui. Uno quo fertur suo arbitrio et consilio, absque praeceptis et mandatis Dei, puta in rebus inferioribus Hic regnat et est dominus, ut in manu consilii sui relictus*», WA 18, 672, 8-11

22. Cf. las quejas de Erasmo respecto del príncipe elector Juan de Sajonia (ALLEN, VI, n.º 1670, 28-37) y Lutero (ALLEN, VI, n.º 1688, 12-24)

tianismo, y somos peores que todos los gentiles» (614, 6s). Tampoco hay que temer levantamiento alguno. «Cuando Dios y el enemigo de Dios están luchando entre sí, ¿no ha de haber un levantamiento en todo el mundo? Querer reprimir ese levantamiento es tanto como querer destruir y prohibir la palabra de Dios» (626, 23-26). Se trata de la «humillación de nuestra soberbia y del reconocimiento de la gracia de Dios» (632, 28). «Ahora bien, el hombre no puede humillarse completamente hasta que sabe que su salud eterna está de todo en todo fuera de sus fuerzas, resoluciones y esfuerzos, fuera de su voluntad y sus obras, y depende enteramente del libre beneplácito, resolución, querer y obrar de otro, es decir, de Dios... y el que no duda en absoluto de que todo depende de la voluntad de Dios, ese desespera enteramente de sí, no escoge nada, sino que aguarda la operación de Dios; ese está más próximo a la gracia de salvarse» (632, 30-633, 1). Sólo los que de este modo se humillan y aniquilan pueden salvarse, sólo los que no solamente creen en lo invisible, sino también en lo más profundamente escondido «en oposición a lo objetivo, a la percepción y a la experiencia» [23].

«Así Dios oculta su eterna bondad y misericordia bajo ira eterna, su justicia bajo injusticia... Poder creer que es justo el que adrede y sin que el hombre lo pueda evitar hace condenables a los hombres, he ahí el más alto grado de fe» (633, 14-18). El Dios que revela sigue siendo el Dios escondido y hasta se oculta en lo contrario. Partiendo de ese misterio del *Deus absconditus* quiere Lutero que se entienda la doctrina del «siervo albedrío», en el sentido de que el hombre está poseso del mal o del espíritu de Dios. Siempre obra necesariamente, lo que no quiere decir forzadamente. No necesita de la violencia externa: Su gusto o inclinación, que no puede mudar por su propia fuerza, le haría obrar. Si la voluntad es cambiada por el Espíritu Santo, «ni aun en ese caso es en manera alguna libre. No puede ser de otro modo, en tanto lo animen el espíritu y la gracia de Dios» (635, 5s). «Así la voluntad humana está puesta en el medio, como una bestia de carga; si Dios monta sobre ella, quiere y va donde Dios quiere... Si se monta Satanás quiere y va donde quiere Satanás, y no está en su propia

23. «*Non autem remotius absconduntur, quam sub contrario obiectu, sensu, experientia*» (633, 9).

elección correr tras uno de los dos caballeros ni buscárselo; más bien luchan ambos por echarle mano y poseerla»[24].

Si Erasmo alega contra esta concepción inaudita la tradición de la Iglesia y el testimonio de los santos, Lutero le replica: «La Iglesia es oculta, los santos son desconocidos. ¿A quién hemos de creer?» (652, 23). Sólo la sagrada Escritura decide quién tiene razón (653, 28). Tanto más axiomático es que «quien niega que la Escritura nos dé clara inteligencia, quita al hombre toda luz, toda posibilidad de iluminación» (656, 10s).

Sentada esta base procede Lutero a rebatir las razones de Erasmo y defender su propia tesis, y acaba con un himno a la gracia, regalo de la liberalidad divina. La servidumbre de la voluntad no sólo es signo del hombre caído, sino del hombre en general como criatura; también el hombre regenerado es esclavo. Se trata del libre albedrío, uno, «igualmente impotente en todos los hombres, que no es más que barro, nada más que tierra baldía, precisamente porque no puede querer el bien» (706, 4-6). Pero esta verdad no abate a Lutero, sino que es para él alegre motivo de la certidumbre de su salud eterna. «Yo confieso francamente de mí mismo que, si fuera posible, no quisiera que se me diera el libre albedrío, o que se dejara algo en mi mano por lo que yo pudiera esforzarme por mi salud... me vería obligado a esforzarme constantemente por lo incierto y dar golpes al aire; porque mi conciencia no estará... nunca cierta y segura de cuándo tenga que hacer para satisfacer a Dios» (783, 17-26). Puesto que la salud eterna está sustraída a su voluntad y no se ha prometido por razón de su obra, sino por la gracia de Dios, Lutero está cierto de que ningún demonio lo puede vencer ni arrancarle a Dios. Demos que ahora se salvan pocos; «por la fuerza del libre albedrío no se salvaría nadie, sino que nos perderíamos todos juntos» (783, 35). Ante la opresora majestad de Dios, que en el sentido del occamismo es pura voluntad, no le queda ya al hombre posibilidad de meter baza; si no quiere perecer de miedo, necesita seguridad o certeza a toda costa. Pero ¿de dónde le viene la certeza de pertenecer a los pocos que se salvan y no pueden menos de salvarse?

Erasmo quedó profundamente afectado por la manera violenta

---

24. 635, 17-22; cf. A. ADAM, *Die Herkunft des Lutherwortes vom menschlichen Willen als Reittier Gottes:* LuJ 29 (1962) 25-34.

de Lutero, que no se paró ante la agresión personal. Para él, Lutero había escrito de una forma que no dejaba ya lugar para la amistad [25]. En *Hyperaspistes diatribae* (1526-27) defendió una vez más el gran humanista su punto de vista y de nuevo apunta a que la sagrada Escritura tiene pasos oscuros y no consiente que sean discutidos en todas sus partes, en todo momento y ante cualquiera. Resueltamente protesta contra lo que le atribuye Lutero: «¡Como si yo enseñara que hay una piedad cristiana sin Cristo...! Aquí apelo una vez más a tu conciencia, Lutero. ¿No te avergüenzas de emborronar papel con esas nenias? Retuerces mis palabras... ¿En qué libros se estampa más a menudo que en los míos el nombre de Cristo?» [26]. Erasmo se había resuelto a enfrentarse con la reforma protestante y confesar la doctrina de la antigua Iglesia en una cuestión que el humanista llevaba especialmente atravesada en el corazón. Su cólera e indignación contra Lutero fueron violentas. Sin embargo, aun ahora tuvo empeño en no aparecer como hombre de partido. «Siempre he aborrecido los partidos. Hasta ahora he querido quedarme solo, no he querido separarme de la Iglesia católica... Jamás he apostatado de ella. Tu «iglesia», escribe en el *Hyperaspistes* dirigiéndose a Lutero, «no la he llamado nunca así. Sé que en la Iglesia que llamáis papista hay muchos que me desagradan, pero también los veo en tu iglesia. Sin embargo, males a que uno está acostumbrado, se soportan más fácilmente. Soporto, pues, esta Iglesia hasta que vea otra mejor; y, por el mismo caso, ella se ve forzada a soportarme a mí, hasta que yo me haga mejor. No se camina mal, cuando entre dos males, se escoge el término medio» [27]. Aun en esta confesión se percibe un tono de reserva intelectual, de miedo a fijarse y comprometerse. También el Erasmo tardío está caracterizado por la scepsis y hasta por un amplio adogmatismo. No le interesa tanto la teología, cuanto la piedad de corazón y la educación. Como del rigorismo religioso de Lutero, así, en el *Ciceronianus* (1528), se distanció Erasmo de un humanismo pagano, para el que Cicerón importaría más que Cristo. Cuanto más se desgarraban los bandos religiosos, más quisiera él reducirlos a la unidad por medio de un cristianismo senci-

25. ALLEN, VI, n.º 1717, 42s
26. Opp. X 1266 AB.
27. Opp X 1257 C, F.

llo y práctico, de fundamento bíblico, y dejar en segundo término dogmas y credos. En 1526 escribía a Fabri, obispo de Viena que debieran apartarse de las escuelas a hombres de partido y poner en su lugar a hombres «que no se ocupan en controversias dogmáticas, y sólo enseñan a los alumnos lo que, sin controversia, contribuye a la piedad y a las buenas costumbres... hombres que, ajenos al estudio de pormenores, enseñan a los niños lo útil» [28]. A la primacía de la verdad contrapone la de la paz. Todavía en 1530 opina en carta a Sadoleto: «Si al principio no se hubiera prestado atención a Lutero, no se hubiera levantado este incendio, o ciertamente no se hubiera propagado tanto» [29]. A la postre, la culpa la tienen los frailes, que predicaron sin pudor las indulgencias, y atacaron luego a Lutero, que se levantó contra ellas.

Fue hado de Erasmo haber sido llamado a una hora en que la cuestión de la verdad se planteaba inexorablemente y se urgía la decisión, cuando a él le faltaba de todo en todo el temple de mártir [30]. Que el partidismo había de ir de la mano del espíritu liberal, tolerancia y amplitud de corazón, lo demostró su gran amigo Tomás Moro. Pero nada caracteriza tan bien su propio fallo, como su falta de inteligencia del martirio del canciller inglés: «¡Así no se hubiera metido jamás en ese peligroso asunto y dejado el caso teológico a los teólogos!» [31].

Si el viejo Erasmo rechazó con creciente energía y viveza la reforma protestante, no fue como error y herejía, sino como *fatalis tumultus*, sino porque conducía a la sublevación, a la inmoralidad, intolerancia y ruina de los estudios humanísticos. Cuando Ecolampadio introdujo violentamente la reforma en Basilea y abolió la misa, Erasmo se retiró, en 1529, a Friburgo de Brisgovia, para hallar tranquilidad para sus estudios literarios. Quería restablecer la unidad de la Iglesia *(Liber de sarcienda ecclesiae concordia*, 1533) en nombre de la sencillez de la Iglesia apostólica. Retornando a la sagrada Escritura y limitándose a las verdades fundamenta-

---

28. ALLEN, VI, n.º 1690, 33 101

29 ALLEN, VIII, n.º 2315, 256s

30. «*Non omnes ad martyrium satis habent roboris*» (ALLEN, IV, n.º 1218, 32) Cf J HUITZINGA: «Erasmo es hombre demasiado inteligente y demasiado moderado para ser heroico» (p 225) Entretanto, Huizinga y su generación han experimentado que el ser, o no, heroicos, no es cosa que se deje a nuestro gusto

31 Carta a B Latomus de 24 8 1535 ALLEN, XI, n.º 3048, 59s

les del símbolo de los apóstoles (*Explanatio Symboli*, 1533), cesarían todas las controversias, y la Iglesia volvería a su primigenia pureza espiritual (*De puritate ecclesiae christianae*, 1536). Con estas ideas halló Erasmo eco entre los príncipes, por ejemplo, en el Bajo Rin, e hizo escuela entre teólogos como J. Witzel, M. Butzer y G. Cassander. Sin embargo, su falta de ánimo para decidirse y confesar la fe católica dañó más que no aprovechó a la unidad a la que pensaba servir. «Y es así que nada favoreció tanto la escisión de la Iglesia como la ilusión de que tal escisión no existía» (H. Jedin).

Los indicios o comienzos de reforma que se dan en las obras de Erasmo y tenían, entre otros, sus raíces en el humanismo cristiano de John Colet (1466-1519), no estaban a la altura del ímpetu y tormenta del protestantismo y fueron súbitamente desbordados por éste. Erasmo adquirió sobre todo importancia para la reforma interna de la Iglesia como pedagoga y catequista [32]. Ya en 1512, a ruegos de John Colet, había compuesto en el *Christiani Hominis Institutum* una instrucción, una especie de catecismo en verso para niños. Este breve escrito se difundió mucho en 70 reimpresiones por lo menos. Por ruego también de un inglés, el padre de la reina Anna Boleyn (o Bolena), apareció la mayor obra catequética dada a la imprenta en 1533, la *Explanatio Symboli... Decalogi praeceptorum et Dominicae precationis*, que en las adiciones posteriores es designado como *Catechismus*. Por su forma literaria, la *Explanatio* es un diálogo entre catequista y alumno. De las seis catequesis, las cinco primeras tratan del símbolo de la fe, y la última de los mandamientos y el padrenuestro. Los sacramentos sólo se discuten brevemente, *obiter*, como nota el mismo Erasmo [33]; en proporción con el volumen, más brevemente que en el *Institutum*, y eso que los sacramentos eran acaloradamente discutidos por los reformadores y aquí hubiera necesitado el laico una respuesta esclarecedora. No puede expresarse con más claridad lo extraño que eran a Erasmo el culto y los sacramentos, y hasta qué punto había eludido no sólo la pugna teológica, sino también la

32. Pero me parece haber sido exagerado por R. PADBERG (*Erasmus als Katechet*, Friburgo de Brisgovia 1956) cuando presenta a Erasmo como el «renovador de la predicación catequética» (p. 157) y dice de la *Explanatio* que «da respuesta y claridad en sentido general para esta hora de tribulación y peligro» (127).

33. «*Tantum obiter de sacramentis attigisse sat est*»: Opp. v, 1176 E.

necesaria confesión de la fe[34]. Ello aparece señaladamente en el modo de tratar la Eucaristía. En el *Institutum*, todavía había hablado Erasmo de la mística comida que, bajo la imagen de pan y vino, nos ofrece verdaderamente a Cristo presente[35]. En cambio, en la *Explanatio* de 1533 se dice: *«La eucaristía nos fortalece* para el verdero combate. Por ella se despierta en nosotros la fuerza de la fe, y por el recuerdo de la muerte santa nos llenamos de abundante gracia, pues por modo misterioso renovamos aquel sacrificio único al que debemos nuestra salud eterna»[36]. No se habla de la presencia real. Lo cual sorprende ante la viveza con que Ecolampadio la rechazó en Basilea; pero se comprende, recordando la simpatía de Erasmo por la concepción de este reformador, «por ser más sencilla y comprensible, y traer menos cuestiones complicadas»[37]. Luego se mantuvo ciertamente en la doctrina de la antigua Iglesia —y en ella insistió—; sin embargo prefería que no se discutiera el cómo de la presencia corporal ni que, en lo posible, el magisterio fijara doctrina oficial sobre este punto. Los hechos que aquí tenemos delante no se explican bien como «retorno a la predicación de la Biblia y de los padres»[38]. Así que el empeño por limitar lo más posible el campo de doctrina de fe obligatoria siguió siendo rasgo fundamental de la teología de Erasmo, aun en un tiempo que se imponía finalmente en la Iglesia la idea clara de que, frente a la incertidumbre dogmática, era necesario fijar la doctrina y deslindarla del error. En el *Institutum* había el autor manifestado expresamente su deseo de ser confortado en la hora de su muerte con los sacramentos de la Iglesia[39]. Sin embargo, al sacerdote Erasmo, la prohibición de celebrar la misa y el riesgo de morir sin sacramentos no lo retrajeron de volver, en mayo de 1535, a la protestante Basilea, cuando se restableció allí la tranquilidad

---

34. Contra R. Padberg que precisamente fundado en la *Explanatio* quiere refutar la tesis (Lortz, Huizinga y otros) de que Erasmo descuida los sacramentos. Cf. l.c., c. 46, 56, n.º 72, 110, n.º 138.

35. *«Mysticus ille cibus (Graeci dixere Synaxin)».*
Qui panis vinique palam sub imagine, Christum
Ipsum praesentem vere exhibet intima nostri
Viscera coelesti saginat, et educat esca,
Inque Deo reddit vegetos, et reddit adultos» (Opp. v, 1358 E).

36. Opp. v, 1175s

37. ALLEN, VIII, n.º 2147, 32s.

38. PADBERG l.c., p. 107, n.º 221.

39. Opp. v, 1359s.

exterior. En el tratado: *De praeparatione ad mortem* (1534) parece haberse familiarizado con la idea de morir en un ambiente no católico. Según el tratado, una sincera confesión en el término de la vida es desde luego salutífera; pero, de no poderse disponer de un sacerdote, no hay por qué temblar con miedo supersticioso. Pues también la oración y la penitencia interior pueden traernos la salvación[40]. Erasmo murió un año más tarde, en Basilea, sin asistencia de sacerdote. Fue solemnemente enterrado como protestante. Así, hasta el fin de su vida, dio a la paz, que tanto contribuyó a su bienestar y a las *bonae litterae*, la primacía sobre la verdad.

XIV. Zuinglio y los comienzos de la reforma protestante en la Suiza alemana

FUENTES: *Die Eidgenössischen Abschiede aus dem Zeitraume von 1521-28. Der antlichen Abschiedesammlung,* t. IV, edición revisada por J. STRICKLER, Brujas 1873; W. OECHSLI, *Quellenbuch zur Schweizergeschichte, Neue Folge,* Zurich 1893; id., *Quellenbuch zur Schweizergeschichte, Kleine Ausgabe,* Zurich ²1918; *Actensammlung zur Schweizerischen Reformationsgeschichte in den Jahren 1521-32,* edición revisada por J. STRICKLER, 5 t., Zurich 1878-83; *Actensammlung zur Gesch. der Zürcher Reformation in den Jahren 1519-33;* ed. dirigida por E. EGLI, Zurich 1879; *Actensammlung zur Gesch. der Berner Reformation 1521-32,* ed. dirigida por R. STECK - G. TOBLER, Berna 1923; *Aktensammlung zur Geschichte der Basler Reformation in den Jahren 1519-34,* ed. dirigida por E. DÜRR - P. ROTH, 6 t., Basilea 1921-50; *Heinrich Bullingers Reformationsgeschichte,* ed. dirigida por J.J. HOTTINGER - H.H. VÖGELI, 3 t., Frauenfeld 1838-40; *Die Chronik des Bernhard Wyss 1519-30,* ed. dirigida por G. FINSLER, Basilea 1901; *Johannes Stumpfs Schweizer- und Reformationschronik,* 2 partes, ed. dirigida por E. GAGLIARDI - H. MÜLLER - F. BÜSSER, Basilea 1952-55; *Gerold Edlibachs Chronik,* ed. dirigida por J.M. USTERI, Zurich 1847; *Valentin Tschudi's Chronik der Reformationsjahre 1521-33,* ed. dirigida por JOH. STRICKLER, Berna 1889; B. SPRÜNGLI, *Beschreibung der Kappelerkriege,* ed. dirigida por W. WEISS, Zurich 1932; *Reformation und kath. Reform 1500-1517, Quellenhefte zur Schweizergeschichte,* 5, edic, revisada por A. BUCHER - W. SCHMID, Aarau 1958.

40. Opp. v, 1310s, 1311 BC.

Zuinglio: Obras: Prim. ed. completa por M. SCHULER - J. SCHULTHEISS, 8 t., Zurich 1828-42; *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke: Corpus Reformatorum,* 88-92; 93-98; 100-101, Berlín 1905, Leipzig 1908, 1935, Zurich 1959ss (= ZW 1-14), cf. *Zwingliana,* 12 (1964), 1-9; *Ulrich Zwingli. Eine Auswahl aus seinen Schriften,* ed. dirigida por G. FINSLER - W. KÖHLER - A. RÜEGG, Zurich 1918; *Zwingli, Hauptschriften,* trad. por E. BLANKE - O. FARNER - O. FREI - R. PFISTER, 11 t., Zurich 1940-63; *Huldrych Zwingli. Auswahl seiner Schriften,* ed. dirigida por E. KÜNZLI, Zurich 1962; *Aus Zwinglis Predigten,* 2 t., ed. dirigida por O. FARNER, Zurich 1957.

BIBLIOGRAFÍA: J. DIERAUER, *Gesch. der Schweizer Eidgenossenschaft 1516-1648,* Gotha 1907; E. GAGLIARDI, *Gesch. der Schweitz,* 2 t., Zurich ²1934-37; H. NABHOLZ y otros, *Gesch. der Schweiz,* Zurich 1932-38; TH. SCHWEGLER, *Gesch. der kath. Kirche in der Schweiz,* Stans ²1945; E. EGLI, *Schweizerische Reformationsgeschichte,* I (1519-25), Zurich 1910; B. FLEISCHLIN. *Schweizerische Reformationsgeschichte,* 2 t., Stans 1907-09; W. HADORN, *Die Reformation in der deutschen Schweiz,* Frauenfeld-Leipzig 1928; R. PFISTER, *Kirchengeschichte der Schweiz,* I, Zurich 1964; G. GERIG, *Reisläufer und Pensionenherren in Zürich 1519-32,* Zurich 1947; O. VASELLA, *Reform und Reformation in der Schweiz,* Munster 1958.

Zuinglio: Bibliogr. y boletines de investigación: G. FINSLER, *Zwingli-Bibliographie,* 1897, reimpr. Niewkoop 1962; L. v. MURALT, *Probleme der Zwingli-Forschung: Schweizerische Beiträge zur Allgemeinen Gesch.,* 4, Aarau 1946, 247-267; R. PFISTER, *Die Zwingli-Forschung seit 1945:* ARG 48 (1957), 230-240; id., *Neue Beiträge:* «Zwingliana» 9 (1952), 445-452; J. v. POLLET: RevSR 28 (1954), 155-174, 37 (1963), 34-59, 38 (1964), 294-298: P. HAURI, *Die Reformation in der Schweiz im Lichte der neueren Geschichtsschreibung,* Zurich 1945; G.W. LOCHER, *Wandlungen des Zwingli-Bildes:* «Vox Theologica» 32 (Assen 1962), 169-182; F. BÜSSER, *Das katholische Zwingli-Bild von der Reformation bis zur Gegenwart,* Diss. masch. Zurich 1964.

Bibliografías: R. STAEHELIN, *Huldreich Zwingli. Sein Leben und sein Wirken,* 2 t., Basilea 1895-97; W. KÖHLER, *Huldrych Zwingli,* 1943, Stuttgart ²1952; O. FARNER, *Huldrych Zwingli,* 4 t., Zurich 1943-60; J. COURVOISIER, *Zwingli,* Ginebra ²1953; J. v. POLLET, *Huldrych Zwingli et la Réforme en Suisse,* París 1963; id.: LThK² X, 1433-41; F. SCHMIDT-CLAUSING, *Zwingli,* Berlín 1965; F. BLANKE, *Aus der Welt der Reformation,* Zurich 1960; TH. PESTALOZZI, *Die Gegner am Grossmünsterstift,* Zurich 1918; J. FIGI, *Die innere Reorganisation des Grossmünsterstiftes in Zürich 1519-31,* phil. Diss. Zurich 1951; O. VASELLA, *Die Wahl Zwinglis als Leutpriester von Glarus:* ZSKG 51 (1957), 27-35; id., *Österreich und die Bündnispolitik der kath. Orte,* Friburgo de Brisgovia 1951; J. ROGGE, *Zwingli und Erasmus,* Stuttgart 1962; M. HAAS, *Zwingli und der 1. Kappeler Krieg,* Diss, masch. Zurich 1962; cf. «Zwingliana» 12 (1964), H. 1, 93-136; 2, 35-68; L. VON MURALT,

Zwingli als Sozialpolitiker: «Zwingliana» 5 (1929-33); W. KÖHLER, *Zürcher Ehegericht und Genfer Konsistorium,* 2 t., Leipzig 1932-40; K. KILDENMANN, *Die Organisation des Zürcherischen Ehegerichtes zur Zeit Zwinglis,* Zurich 1946; R. LEY, *Kirchenzucht bei Zwingli,* Zurich 1948; A. FARNER, *Die Lehre von Kirche und Staat bei Zwingli,* Tubinga 1930; ERIK WOLF, *Die Sozialtheologie Zwinglis: Festschr. Guido Kisch,* Stuttgart 1955, 167-188; S. ROTHER, *Die religiösen und geistigen Grundlagen der Politik Zwinglis,* Erlangen 1956; J.F.G. GOETERS, L. HÄTZER, Gütersloh 1957.

Teología: F. BLANKE, *Zwinglis «Fidei ratio» (1530). Entstehung und Bedeutung:* ARG 57 (1966), 96-101; J. COURVOISIER, *Zwingli als reformierter Theologie,* Neukirchen 1966; E. KÜNZLI, *Zwingli als Ausleger des AT:* ZW 14, 871-899; id.: «Zwingliana» 9 (1952), 185-207, 253-307, 10 (1957), 488-491; G. KRAUSE, *Zwinglis Auslegung der Propheten:* «Zwingliana» 11 (1960), 257-265; L. VON MURALT, *Zwinglis dogmatisches Sondergut,* Zurich 1932; A. RICH, *Die Anfänge der Theologie H. Zwinglis,* Zurich 1949; R. PFISTER, *Das Problem der Erbsünde bei Zwingli,* Leipzig 1939; id., *Die Seligkeit erwählter Heiden bei Zwingli,* Zurich 1952; H. SCHMID, *Zwinglis Lehre von der göttlichen und menschlichen Gerechtigkeit,* Zurich 1959; G.W. LOCHER, *Die Theologie H. Zwinglis im Lichte seiner Christologie,* 1.ª parte: *Die Gotteslehre,* Zurich 1952; id., *Das Geschichtsbild Zwinglis:* ThZ 9 (1953), 275-302; id., *Die Prädestinationslehre H. Zwinglis:* ibid., 12 (1956), 526-548; W. TAPPOLET, *Das Marienlob der Reformatoren,* Tubinga 1962; G.W. LOCKER, *Inhalt und Absicht von Zwinglis Marienlehre:* «Kirchenblatt für die reformierte Schweiz» 107 (1951), 34-37; K. FEDERER, *Zwingli und die Marienverehrung:* ZSKG 45 (1951), 13-26.

Doctrina eucarística: F. BLANKE, *Zwinglis Sakramentsanschauung:* ThBl 10 (1931), 283-290; W. KÖHLER, *Zwingli und Luther. Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen,* 2 t., Leipzig 1914, Gütersloh 1953; H. GOLLWITZER, *Zur Auslegung von Joh 6 bei Luther und Zwingli: In Memoriam E. Lohmeyer,* Stuttgart 1951, 143-168; H. RÜCKERT, *Das Eindringen der Tropuslehre in die Schweizer Auffassung vom Abendmahl:* ARG 37 (1940), 199-221; J. COURVOISIER, *Vom Abendmahl bei Zwingli:* «Zwingliana» 11 (1962), 415-426; J. SCHWEIZER, *Zur Ordnung des Gottesdienstes in den nach Gottes Wort reformierten Gemeinden der deutschsprachigen Schweiz,* Zurich 1944; id., *Reformierte Abendmahlsgestaltung in der Schau Zwinglis* (sin a.); F. SCHMIDT-CLAUSING, *Zwingli als Liturgiker,* Berlín 1952; id., *Johann Ulrich Surgant, ein Wegweiser des jungen Zwingli:* «Zwingliana» 11 (1961), 287-320; id., *Zwingli und die Kindertaufe:* «Berliner Kirchenbriefe» 6 (1962), 4-8; G.W. LOCHER, *Im Geist und in der Wahrheit. Die reformatorische Wende im Gottesdienst zu Zürich,* Neukirchen 1957; M. LENZ, *Zwingli und Landgraf Philipp:* ZKG 3 (1879); R. HAUSWIRTH, *Landgraf Philipp v. H. und Zwingli:* «Zwingliana» 11 (1962), 499-552.

Leo Jud: *Leo Jud, Katechisme,* colaboración de O. FARNER, Zurich 1955; id., *Vom Leiden, Sterben und Auferstehen des Herrn,* trad. por O. FARNER, Zurich 1955; SCHOTTENLOHER, 9528-34s, 36656, 55341-48; L. WEISS, *Leo Jud, Ulrich Zwinglis Kampfgenosse,* Zurich 1942; O. FARNER, *Leo Jud, Zwinglis treuester Helfer:* «Zwingliana» 10 (1955), 201ss.

Constanza: A. WILLBURGER, *Die Konstanzer Bischöfe Hugo von Landenberg, Balthasar Merklin, Johann von Lupfen (1496-1537) und die Glaubensspaltung,* Munster 1917; C. GRÖBER, *Die Reformation in Konstanz von ihrem Anfang bis zum Tode Hugos von Hohenlandenberg (1517-32):* FreibDiözArch 46 (1919), 120-322; TH. GOTTLOB, *Die Offiziale des Bistums Konstanz im MA,* Limburg 1951; O. VASELLA, *Das Visitationsprotokoll über den Schweizer Klerus des Bistums Konstanz von 1586,* Berna 1963; L. HELBLING, *Dr. Johann Fabri und die schweizerische Reformation,* Einsiedeln 1933.

San Gal: TH. MÜLLER, *Die St. Gallische Glaubensbewegung (1520-30),* San Gal 1913; P. STAERKLE, *Beiträge zur spätmittelalterlichen Bildungsgeschichte St. Gallens,* San Gal 1939; G. THÜRER, *St. Galler Geschichte,* I, t., San Gal 1953, cf. HJ 76 (1956), 518; K. SPILLMANN, *Zwingli und die Zürcherische Politik gegenüber der Abtei St. Gallen,* San Gal 1965.

Vadian: SCHOTTENLOHER, 21628-56, 58615-40; J. NINCK, *Arzt und Reformator Vadian,* San Gal 1936; W. NÄF, *Vadian und seine Stadt St. Gallen,* 2 t., San Gal 1944-57 (Bibl.); *Vadianstudien. Untersuchungen und Texte,* ed. dirigida por W. NÄF, 1-7, San Gal 1945-62; C. BONORAND, *Stand und Probleme der Vadianforschung:* «Zwingliana» 11 (1959-1963), 586-606; id., *J. Vadian und die Täufer:* «Schweizer Beiträge zur allg. Gesch.» 2 (1953), 43-72.

Toggenburg: O. FREI, *Die Reformation im Toggenburg,* Zurich 1920.

Graubunden: E. CAMENISCH, *Bündnerische Reformationsgeschichte,* Coira 1920; id., *Gesch. und Reformation und Gegenreformation in den italienischen Südtälern Graubundens,* Coira 1950; O. VASELLA, *Bauernkrieg und Reformation in Graubünden 1525-1526:* ZSKG 20 (1940), 1-65; id., *Abt Theodult Schlegel von Chur und seine Zeit,* Frigurgo-Suiza 1954, (Bibl.).

Appenzellerland: J. WILLI, *Die Reformation im Lande Appenzell,* Berna 1924.

Schaffhausen: J. WIPF, *Reformationsgeschichte der Stadt und Landschaft Schaffhausen,* Zurich 1929.

Basilea: SCHOTTENLOHER, 23706-58, 59189-219; E. WACKERNAGEL, *Gesch. der Stadt Basel,* 3 t.: *Humanismus und Reformation,* Basilea 1924; E. STAE-

HELIN, *Das Buch der Basler Reformation,* Basilea 1929; K. GAUSS, *Basels erstes Reformationsmandat:* «Basler Jahrbuch» 50 (1930), 185-224; P. ROTH, *Die Reformation in Basel,* I parte: *Die Vorbereitungsjahre (1525-28):* «Neujahrsblatt» 114, Basel 1936; id., *Durchbruch und Festsetzung der Reformation in Basel,* Basilea 1942; P. BURCKHARDT, *Gesch. der Stadt Basel von der Zeit der Reformation bis zur Gegenwart,* Basilea ²1957; A. STAEHELIN, *Einführung der Ehescheidung in Basel zur Zeit der Reformation,* Basilea 1957; E. BONJOUR, *Die Univ. Basel von den Anfängen bis zur Gegenwart,* Basilea 1960; W. BRÄNDLY, *Oswald Myconius in Basel:* «Zwingliana» 11 (1959-63), 183-192.

Ecolampadio: E. STAEHELIN, *Oekolampad-Bibliographie:* «Basler Zeitchrift für Gesch. und Altertumskunde» 17 (1918), 1-119; id., *Briefe und Akten zum Leben Oekolampads,* I: 1499-1526, Leipzig 1927, II: 1527-1593, Leipzig 1934 (bibl.); id., *Das theologische Lebenswerk Joh. Oekolampads,* Leipzig 1939; H.W. FREI, *Johannes Oekolampads Versuch, Kirchenzucht durch den Bann zu üben:* «Zwingliana» 7 (1939-43), 494-503; A. MOSER, *Die Anfänge der Freundschaft zwischen Zwingli und Oekolampad:* «Zwingliana» 10 (1958), 614-620.

Berna: Gedenkschrift zur Vierjahrhundertfeier der bernischen Kirchenreformation, 2 t., Berna 1928; W. KOEHLER, *Zwingli und Bern,* Tubinga 1928; O.E. STRASSER, *Capitos Beziehungen zu Bern,* Leipzig 1928; H. SPECKER, *Die Reformationswirren im Berner Oberland 1528,* Friburgo-Suiza 1951; R. FELLER, *Gesch. Berns,* 2 t., *Von der Reformation bis zum Bauernkrieg 1516,* Berna 1953, K. GUGGISBERG, *Bernische Kirchengeschichte,* Berna 1958.

Disputa de Baden: SCHOTTENLOHER, 41283c-97; A. BAUR, *Zur Vorgeschichte der Disputation von Baden:* ZKG 21 (1901), 91-111; L. VON MURALT, *Die Badener Disputation,* Leipzig 1926; A. WEISS, *Das Kloster Engelberg unter Abt A. Bürki:* ZSKG Beiheft 16 (1956); TH. PLATTER, *Lebensbeschreibung,* ed. dirigida por A. HARTMANN, Basilea 1944.

Disputa de Berna: Text: E.F.K. MÜLLER, *Die Bekenntnisschriften der Reformierten Kirche,* Leipzig 1903; SCHOTTENLOHER, 41299-311; F. SCHLACHTER, *Das Evangelische der Reformation am Berner Religionsgespräch 1528,* Berna 1909; K. LINDT, *Der theologische Gehalt der Berner Disputation: Gedenkschrift zur Vierjahrhundertfeier,* I, 301-344; L. VON MURALT, *Zwinglis Mitwirkung an der Berner Disputation:* *ZW* 6, 1, 202-225.

El movimiento reformista no podía llegar a una doctrina y organización eclesiástica uniforme, pues la reforma protestante en el sur de Alemania y sobre todo en Suiza nació independiente en lo

esencial de Martín Lutero y tomó forma propia de hombres importantes y autónomos como Ulrico Zuinglio (1484-1531), Juan Ecolampadio (1482-1531), Joaquín Vadian (1483-1551), Bertoldo Haller (1492-1536) y otros. Además, en Suiza no se da siquiera una reforma uniforme. Cada cantón tiene su propia historia reformista. Lo cual tampoco impidió que, por su importancia política y por la descollante figura de su reformador Zuinglio, ocupara Zurich una posición directiva. Si la reforma de Wittenberg estuvo bajo el signo del principado territorial, el escenario de la reforma suiza fue la comunidad de ciudad y territorio de tipo republicano.

Ya de muy atrás estaban los confederados suizos habituados a prescindir de emperador e imperio y arreglar por sí mismos sus asuntos en «órdenes del día». Después de la guerra de Suavia, alcanzaron de hecho, en la paz de Basilea (1499), su independencia del imperio. Como zuavos del papa y por su propia cuenta tomaron parte importante en la lucha por la Italia del norte entre Francia, el emperador y el papa. El sueño de lograr un puesto entre las grandes potencias después de la derrota de los franceses en Novara, apoderándose de la Alta Italia, tuvo súbito fin por la aplastante derrota de Marignano en 1515 [1].

La múltiple ayuda militar prestada al papa acarreó a los confederados muchos privilegios y condujo a un marcado régimen de iglesia nacional más allá incluso de lo que ya de suyo acostumbraban hacer las ciudades. Así se facilitó la introducción autoritativa de la reforma protestante.

La reforma se introdujo primeramente en Zurich y fue aquí obra de Ulrico Zuinglio. Zuinglio nació, tercero de diez hermanos, el día de año nuevo de 1484, en Wildhaus en el condado de Toggenburg. Su padre era allí bailío o guarda del campo. Zuinglio mismo recalcó su origen campesino — «soy un labriego, y lo soy de cuerpo entero» —. Ello favoreció su lenguaje popular y plástico. A los seis años recibió la primera instrucción de su tío, párroco de Walensee. A los diez años asistió a la escuela de latín de Basilea y completó su formación con el humanista Wölfflin en Berna (1497). Los estudios universitarios los hizo en Viena (1498) y en Basilea (1502). En ambas ciudades florecía el humanismo, en

1. E. GAGLIARDI, *Geschichte der Schweiz* I, Zurich ²1934, 288-312.

Basilea sobre todo en un grupo de eruditos libres. En la universidad era norma para Zuinglio la *via antiqua*. El haber unido la escolástica tomista y el humanismo, el racionalismo y la ética fue su característica de por vida. Ya aquí dice haberle hecho notar su maestro Thomas Wyttenbach lo problemático de las indulgencias (ZW 2, 145, 27). Sin embargo, no llegó a estudiar teología. Apenas había comenzado su estudio, en el comienzo de 1506, tras la obtención del grado de *magister artium*, fue elegido párroco de Glaris. Ordenado sacerdote el 19 de septiembre de 1506, tomó posesión de su parroquia. Era fervoroso, organizó una peregrinación y construyó para ello una capilla. Sin embargo, la cura de almas, en que, ayudado por cuatro capellanes, no tenía que atender más que a 1000 feligreses, le dejaba bastante tiempo para el estudio de los antiguos, de los padres de la Iglesia y de la Vulgata. Desde 1513 aprendió por sí mismo el griego. Simultáneamente se despertó su pasión por la política. Sus primeros trabajos literarios son fábulas patrióticas en que previene contra las leyes de mercenarios por parte del rey de Francia. Como capellán castrense acompañó muchas veces a los suizos a Lombardía, y estaba orgulloso de que sus compatriotas hubieran recibido del papa el título de «liberadores de la Iglesia». Por sus servicios recibió de la curia una pensión. Su solemne llamamiento a los confederados en Monza a la unidad y fidelidad al papa no pudo evitar la catástrofe de Marignano. Como ahora triunfaron en Glaris los *Französlinge* (los «afrancesados»), hubo de renunciar a su cargo de predicador castrense. El 1 de noviembre de 1516 logró que se lo destinara por tres años a Einsiedeln, y aquí trabajó, en la organización de peregrinaciones, como sacerdote, dentro del marco tradicional; y hasta en verano de 1517 hizo él mismo una peregrinación a los santuarios de Aquisgrán. Al mismo tiempo estudiaba el Nuevo Testamento griego de Erasmo, y se sacó una copia de las cartas de san Pablo. No cabe hablar en Zuinglio de una lucha por el evangelio, como en Lutero, ni de una idea reformista que lo conmoviera profundamente. Si en 1523 afirma retrospectivamente: «Antes de que en nuestra tierra supiera nadie nada del nombre de Lutero comencé yo, el año 1516, a predicar el evangelio de Cristo» (ZW 2, 144, 32ss), se trataba aquí de predicación de reforma en general y crítica de los abusos, cosa que no era novedad en ambientes

erasmianos. La obligación del celibato no parece haberla tomado Zuinglio muy en serio. Cuando en 1518 iba a ser nombrado coadjutor de la catedral *(Grossmünster)* de Zurich, se alegó contra él haber seducido en Einsiedeln a la hija de un empleado. En una «carta de confesión» (ZW 7, 110-113), que no corresponde por su tono al asunto y hace suponer poco de una teología de la cruz, afirmó Zuinglio haber sido la hija de un barbero, de vida ligera, pero que todavía no había deshonrado nunca a una virgen intacta. Si en este aspecto había faltado en Glaris, un sentimiento de pudor lo había determinado siempre a hacerlo en todo secreto. Estos antecedentes no impidieron que 17 de 22 canónigos votaran a favor de Zuinglio.

Con ocasión de su toma de posesión explicó Zuinglio ante los canónigos su plan de predicar sobre el texto seguido del evangelio sin preocuparse del orden de las perícopas. A pesar de la contradicción, el 2 de enero de 1519 comenzó con el capítulo primero de san Mateo [2]. El año 1525 había predicado de este modo todo el Nuevo Testamento. Sus sermones no fueron puestos por escrito, las ideas fueron a lo sumo consignadas en uno que otro tratado posterior. Que Zuinglio alejara de Zurich al predicador de indulgencias Sansón, no puede tomarse como acto reformista, pues el papa mismo prohibió a este franciscano que actuara más en Suiza.

Tampoco la manera como, en la primavera de 1519 trató del culto de los santos va más allá de las aspiraciones de reforma, corrientes entre los humanistas. Por entonces escribió: «He prohibido la adoración de los santos; su invocación no la quisiera extirpar de raíz» (ZW 7, 181, 7). Sólo atacó que se dirigiera el padrenuestro a los santos.

Desde 1519 se comprueba un conocimiento más inmediato de Lutero por parte de Zuinglio, que difundió escritos suyos y vio en éstos la confirmación de su propio modo de entender el evangelio, que lograra por sí mismo desde 1516. La actitud de Lutero en la disputa de Leipzig lo impresionó profundamente. El escrito: *Sobre la potestad del papa* (WA 2, 183-420) que apareció en septiembre, impreso por Froben, en Basilea, halló su asentimiento: Cristo rige a su Iglesia desde el cielo. El papa no es de derecho divino y los

2. Cf. *Apologeticus Archeteles* (1522): ZW 1, 284s.

concilios pueden errar. Sólo la sagrada Escritura es fundamento de la fe. Pero cuando, a mediados de 1520, estaba Lutero amenazado de excomunión, Zuinglio le censuró su carácter irreflexivo y extremado (ZW 7, 293, 9). El prudente labriego suizo no quiso arriesgar su propia obra por relaciones con el wittenbergense, y se distanció de él. Insistía en que no era luterano y había llegado por su cuenta al evangelio [3]. Es más, hasta en 1523 pretende haber leído poco las obras de Lutero: «No quiero llevar el nombre de Lutero, pues he leído muy poco de su doctrina, y me he reservado a menudo respecto de sus libros, sólo por satisfacer a los papistas» (ZW 2, 147, 28).

A fines de 1519, enfermó de muerte Zuinglio por la peste. La enfermedad contribuyó a su madurez espiritual, pero la experiencia de la peste no fue una conversión ni el punto de partida para su actividad reformadora. El comienzo de su predicación evangélica lo puso Zuinglio mismo en el año 1516 [4], y su rotura con el papado a fines de 1520. Atribuir esta última a una sacudida religiosa o a una idea teológica decisiva durante estos meses, es una gratuita construcción [5]. Walter Kohler califica las preparaciones para la lección sobre los salmos del invierno siguiente —preparaciones escritas en el verano de 1520— como «el más antiguo testimonio de fe del reformador Ulrico Zuinglio» [6]. Pero cuando antes recalca que en esta lección sobre los salmos, si alguna vez la dio, «expuso Zuinglio teología de Agustín como teología de la fe sola, como conciencia reformista de redención», con ello se dice también que no se movía por carriles completamente nuevos. Zuinglio

---

3. 2, 149, 34, *«Also wil ich nit, das mich die Bapstler lutersch nennind, denn ich die leer Christi nit vom Luter gelernt hab, sunder uhs dem selbswort gottes»*. («No quiero, pues, que los papistas me llamen luterano, pues no he aprendido la doctrina de Cristo de Lutero, sino de la palabra misma de Dios»).

4 A fines de 1521 escribe: «Hace cinco años que estoy trabajando en la obra evangélica (ZW 7, 485, 3) «He aprendido la fuerza y trasunto del evangelio por la lectura de Juan por los tratados de Agustín, así como por el diligente estudio de las cartas de Pablo en su texto griego, que me copié con mi propia mano; de esto hace 11 años, cuando tu (Lutero) sólo hace 8 que has llegado a dominar» (ZW 5, 712).

5 F SCHMIDT CLAUSING *(Zwinglio* p 47) quiere ver en la petición del padrenuestro «Perdonanos nuestras deudas», «el lugar reformista» de Zuinglio y cita a F BLANK «No se puede ya decir que, en contraste con Lutero, la evolución de Zuinglio careciera de lucha. No, lo que Lutero vivió en Rom 1, 17, lo vio claro Zuinglio en Mt 6, 12. Ambos conocieron la consagración de la prueba, ambos la maravilla de descubrir el evangelio»

6 W KOHLER, *Huldrych Zwingli*, Stuttgart ²1952, 71; id., *Die Randglossen Zwinglis zum Rom in seiner Abschrift der paulinischen Briefe 1516-17* Festgabe Joh Ficker (1931) 86 106

expresaba con citas de Agustín lo que estaba entonces en el aire y lo que él mismo había manifestado ya antes en sus notas a las obras de Agustín. El perdón de los pecados y la justificación por la fe adquirieron significación más central; pero en la acentuación de la cooperación humana y de la buena voluntad liberada por la gracia se hace valer de todo en todo la herencia humanística.

La ruptura con la Iglesia

Zuinglio mismo vio su ruptura con el papado, en el retiro de la pensión papal. «Yo la rechacé en 1520 con carta de mi propio puño» (ZW 2, 314, 13s). El hecho estaba en entera armonía con la política de neutralidad que Zuinglio proclamó con creciente claridad. Y es así que la estrecha unión de actividad política y reformadora vendría a ser característica general de la obra de su vida.

Al comienzo de su época de Zurich, todavía se inclinaba al cardenal Schiner y a su política antifrancesa. Luego defendió cada vez más fervorosamente la idea de la paz en el sentido de Erasmo. Animó a Cristóbal Froschauer a que inaugurara su imprenta en Zurich con una traducción alemana de la *Querela pacis*. Único entre 13 lugares de la confederación, rechazó Zurich en mayo de 1521 una alianza con Francia y el 11 de enero de 1522 se publicó una orden en que se amenazaba el enganche con prisión. No puede decirse si estas medidas se debieron inmediatamente a Zuinglio; lo cierto es que defendió la independencia del extranjero [7] y la paz En balde intentó impedir con vivas palabras que, en julio de 1521, aprobara el consejo de la ciudad una oferta al cardenal Schiner de 1500 hombres para la protección del papa. El que, contra lo acordado, intentara Schiner llevar las tropas a campaña contra Francia y Milán indispuso no poco la ciudad contra el papa y contribuyó a desprenderla de la Iglesia de Roma. Así, la renuncia de Zuinglio a la pensión papal era forzosa, si no quería que se le discutiera con razón el derecho a tomar posición contra el apoyo militar del papa. La pérdida dolorosa, en su situación de pobreza,

7 «Dejar a los príncipes ser príncipes y permanecer confederados» fue su santo y seña, según BULLINGER, *Reformationsgeschichte*, ed. dirigida por J J HOTTINGER - H H VÖGELI, Frauenfeld 1838, II, 1840, 41s

de 50 florines, fue en parte compensada por su ingreso entre las filas de los canónigos del Grossmünster que hubo lugar el 29 de abril de 1521. Hasta octubre de 1522 desempeñó sus funciones sacerdotales. El conflicto con la Iglesia tuvo una ocasión, en apariencia, puramente externa. En la cuaresma de 1522, como alarde de libertad evangélica, el impresor Froschauer organizó, con un grupo de ciudadanos, una comida de salchichas. Zuinglio estuvo presente, aunque no comió de las salchichas. Ello no lo eximió de una investigación ordenada por el consejo y la autoridad episcopal, pues se sabía bien que estas infracciones del precepto del ayuno, advertidas también en otras ocasiones, tenían mucho que ver con la predicación de Zuinglio. La cosa pareció tomar un sesgo inofensivo Se aprobó un protocolo del consejo de 9 de abril, según el cual, hasta nueva orden, nadie podría comer carne en la cuaresma sin motivo y permiso particular; pero se prohibieron también todos los discursos que tendieran a excitar los odios por razón de comer carne y predicar. Esto pudo interpretarlo Zuinglio a su favor. El 19 de abril publicó, como primer escrito reformista, su sermón sobre el ayuno, habido el 23 de marzo, con el título: *Sobre la elección y libertad de las comidas* (ZW 1, 88-136), en que defendía la libertad del cristiano: «Si tienes ganas de ayunar, ayuna Si no te place comer carne, no la comas; pero déjame libre al cristiano» (ZW 1, 106, 15). El obispo de Constanza y más aún su celoso vicario general Dr. Juan Faber von Leutkirch, siguieron inquietándose. En escrito al consejo de la ciudad y al cabildo de la catedral daban la voz de alarma sobre el riesgo que corría la unidad de la Iglesia y su disciplina. El 27 de mayo de 1522 hubo quejas en la dieta de Lucerna de que «actualmente, los sacerdotes predican por dondequiera en la confederación muchas cosas, de las que nacen en el hombre sencillo malestar, discordia y error en la fe cristiana» [8]. Esto dio sin duda ocasión a Zuinglio a publicar en la lengua alemana de la Confederación su memorial dirigido en latín al obispo, el 2 de julio de 1522. Diez sacerdotes más dieron con sus firmas mayor énfasis a la petición de libre predicación de acuerdo con la Escritura y de abolición de la ley del celibato. Todos estaban ya seguramente casados secretamente. También

8 *Eidgenössische Abschiede* IV, 1a, 194

Zuinglio había contraído matrimonio secreto, a comienzos de 1522, con la viuda Anna Reinhardt, vecina suya. El matrimonio no se sancionó públicamente en la iglesia hasta abril de 1524 poco antes de nacer el primer hijo. Hasta entonces fue Zuinglio platillo de todos los rumores.

En el memorial a la Confederación de 1522, se describían extensamente las funestas consecuencias del concubinato, universalmente difundido, sobre todo respecto de los hijos. Este argumento hubo de impresionar dado el gran número de hijos ilegítimos. Y es así que por entonces podía afirmar Sebastián Meyer, guardián de los descalzos, en una hoja volandera: *Seria exhortación de Hugo von Landenberg* [9], que en el obispado de Constanza venían anualmente al mundo, por término medio, 1500 hijos de curas, y las multas impuestas por el obispo representaban un ingreso al año de 6000 florines. Aun suponiendo que las cifras sean demasiado altas, siempre queda en pie el hecho de la extensión del desorden y, sobre todo, la triste circunstancia de que la curia episcopal explotara financieramente las deficiencias de su clero.

La cuestión de la reforma de la Iglesia se concentraba cada vez más en la predicación conforme a la Escritura y en el principio escriturario. Con ocasión de trabacuentas de Zuinglio con los frailes de Zurich, decidió el consejo que, en lo futuro, sólo se predicara el santo evangelio, san Pablo y los profetas. Así los acontecimientos dejaron atrás el mandato del obispo de Constanza de 10 de agosto de 1522, en que se quejaba de que, a despecho de la condenación por el papa y el emperador de la herejía luterana, se divulgaban en los púlpitos opiniones que significaban desprecio de la Iglesia y de su orden, y se invitaba a la autoridad civil a apoyar al obispo para conjurar el peligro. El 19 de agosto reconocieron los clérigos del cabildo de Zurich el principio de la Escritura, y decidieron no predicar en adelante más que lo que pudiera probarse por la palabra de Dios. Ahora salió Zuinglio a la palestra con su escrito apologético: *Apologeticus Archeteles*, es decir, «primera y última» palabra (ZW 1, 256-327). La apología significaba el rompimiento con el obispo. En 69 puntos de discu-

---

9 *Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation*, IV, 7, ed. dirigida por K. SCHOTTENLOHER, Leipzig 1911, 305s; O. VASELLA, *Reform und Reformation in der Schweiz*, Munster 1958, 28; 61.

sión se refuta con todos los medios de argumentación erudita la exhortación del obispo; pero, en el fondo, se trata del principio de la Escritura. «La sagrada Escritura ha de ser guía y maestra; el que lo emplee rectamente, debe quedar impune, aunque agrade muy poco a *aquellos eruditos señoritillos*. En otro caso, mal nos va a lucir el pelo, pues el conocimiento de la Escritura no es hoy ya privilegio de los sacerdotes, sino que se ha hecho bien común...» (ZW 1, 262, 29ss).

Contra el argumento de que la sagrada Escritura necesita ser interpretada por el magisterio y la tradición, mandó Zuinglio a la imprenta, en septiembre de 1522, un sermón ampliado: *De la claridad y certeza de la palabra de Dios* (ZW 1, 338-384). Esta palabra no necesita de apoyos humanos, se impone por su propio empuje. «La palabra de Dios no puede faltar; es luminosa, no deja que andemos errantes entre tinieblas, se enseña a sí misma, se abre a sí misma» (ZW 1, 382, 25ss). Más adelante, frente a la interpretación de la Escritura por los baptistas y en coloquio de Marburgo con Lutero, se vería claro lo poco que la sagrada Escritura, como tal, puede mantener la unidad de la Iglesia y Zuinglio mismo no se atuvo tampoco al «puro evangelio», sino que requirió el brazo de la autoridad para imponerlo y, más tarde, para reprimir la arbitrariedad de los baptistas.

Hasta entonces había tenido, como coadjutor, que decir misas y administrar los sacramentos. El 10 de octubre de 1522 depuso su cargo en una declaración desde el púlpito. El consejo instituyó para él un puesto de predicador. De este modo, sin llamar mucho la atención, se hizo de un sacerdote católico un predicante reformista.

Con ayuda del consejo prosiguió Zuinglio tenazmente la reforma. Propuso a las autoridades de la ciudad celebrar un coloquio religioso el 29 de enero de 1523. El consejo, y no el obispo, convocó al clero del país. Al «señor de Constanza» se le envió un anuncio y se dejó a su discreción tomar parte. Se presentó una delegación del obispo, de cuatro señores, a cuya cabeza iba el vicario general Juan Faber. Éste no se sentía enviado «por su excelencia» a la disputa «como un maestro de esgrima, sino como espectador y hasta como árbitro de paz» (ZW 1, 484, n. 12). Los restantes lugares de la Confederación declinaron la participación.

Base de la disputa fueron 67 tesis de Zuinglio, que éste razonó luego más de propósito en la más extensa de sus obras: *Exposición y razones de las tesis* (ZW 2, 14-457), que es una «colección de todas las opiniones que están hoy día en litigio» (ZW 2, 2, 2). A diferencia de Lutero en sus tesis sobre las indulgencias, Zuinglio presentaba en las suyas el programa completo de su reforma. Y podía hacerlo, porque sabía que, con el consejo, tenía a sus espaldas los sectores dirigentes de la población. El 29 de enero no se trató de una disputa, ni tanto de esclarecer cuestiones en litigio, cuanto de proclamar un nuevo orden cuya validez se daba por supuesta. En la tal proclama[10] se presenta a Cristo como norma y ley no sólo para el individuo, sino para todos los órdenes de la sociedad. Él es «el guía y capitán prometido y dado por Dios a todo el género humano» (6). La Iglesia es un «ama de casa de Cristo» (8). El que oye a Cristo «es atraído a él por su Espíritu y en él se transforma» (13). Lo propiamente protestante se expresa en la manera de recalcar el «solo evangelio de Cristo» (14), que se interpreta a sí mismo. No es azar que el artículo primero diga: «Quienquiera afirmare que, sin la confirmación de la Iglesia, el evangelio no es nada, yerra y blasfema de Dios», y la última tesis: «No intente aquí nadie discutir con sofistería y espíritu humano, sino venga a tener por su juez a la Escritura». Con este principio se repudian al papado, sacrificio de la misa, intercesión de los santos, prescripciones sobre alimentos, tiempos y lugares sagrados, órdenes monásticas, abuso de la excomunión, etc. (17-33). Por él desenvuelve Zuinglio su teoría del estado, y funda prácticamente el proceder del consejo de Zurich en política eclesiástica. «La llamada autoridad espiritual no está fundada, con toda su arrogante magnificencia, en la doctrina de Cristo» (34). «La autoridad civil, por lo contrario, tiene fuerza y razón por la doctrina y la acción de Cristo». Los cristianos tienen deber de obedecerla, siempre que no mande nada contra Dios (37-38). Sólo ella lleva la espada y tiene derecho a matar (40). Los restantes artículos hablan de la recta manera de rezar y cantar, del perdón de los pecados, de las obras de penitencia, de las indulgencias, purgatorio, oficio sacerdotal y del modo de desterrar los abusos. A quienes no tienen inte-

---

10 Texto de los 67 artículos ZW 1, 458-465.

ligencia, «no se les debe hacer violencia corporal, a no ser que se muestren tan rebeldes, que no haya otro remedio» (65). En la disputa del 29 de enero de 1529, habida en la sala del consejo municipal de Zurich, aparte los 212 señores del consejo mayor y menor de la ciudad, tomaron parte unas 400 personas, sobre todo el clero del país de Zurich[11]. Cuando al comienzo de ella aludió Juan Faber al concilio pedido en la dieta de Nuremberg como instancia competente en materias de fe, Zuinglio se aprovechó con éxito del orgullo suizo contra el imperio y contra Roma, afirmando rotundamente: «Aquí, en esta sala, está sin género de duda reunida una asamblea cristiana» (ZW 1, 495, 10). No es posible aguardar a un concilio. Es una utopía, pues ni «papa, ni obispos, ni grandes señores quieren soportar un concilio, en que se deje oír fuerte y clara la divina Escritura» (ZW 1, 497, 11). En la interpretación del artículo 64 rechaza Zuinglio en absoluto el concilio: «Así pues, piadosos cristianos, no es menester un concilio, sino sólo la pura palabra de Dios, por la que todas las cosas se hacen alegres y claras... Clamar por un concilio no es otra cosa que clamar por que la palabra de Dios sea de nuevo encerrada y quede cautiva en poder de ostentosos obispos» (ZW 2, 449, 10ss). Después de un debate sobre el culto de los santos, se planteó de nuevo el tema decisivo para la reforma de Zurich: la relación entre Escritura y tradición o la obligatoriedad de las leyes eclesiásticas. Por la tarde anunció el consejo: Que el maestro Ulrico Zuinglio continúe predicando, como hasta ahora, el Santo evangelio y la recta Escritura divina según el espíritu de Dios (ZW 1, 547, 12). «Tampoco los demás sacerdotes coadjutores, pastores de almas y predicadores de la ciudad y del campo prediquen otra cosa que lo que puedan fundar por el santo evangelio y la restante Escritura divina» (ibid.). Con ello se declaraba oficialmente el principio de la Escritura como ley fundamental para todos los párrocos y se reconocían en principio las consecuencias que de ahí sacaba Zuinglio. Gozosamente conmovido por ello, exclamó el reformador: «Bendito sea Dios, que quiere que su santa palabra reine en el cielo y la tierra» (ZW 1, 547, 27).

---

11 No hay protocolo oficial Sobre su curso nos informa la noticia de ERHARD HEGENWALD (ZW 1, 479-569) y los informes del vicario general Faber al archiduque Fernando en lengua latina y en alemán a *Die Herren des Regiments zu Innsbruck*, ed dirigida por J G. MAYER «Kth Schweizer Blatter» 11 (1895) 183-195

Sin embargo, aún se retrocedió en Zurich ante las consecuencias prácticas. Sin duda a propuesta de Zuinglio en septiembre de 1523 se reformó el cabildo catedralicio. Los puestos de canónigos y capellanes fueron limitados al número necesario para «la palabra de Dios y demás uso cristiano», y se dispuso de los bienes de la Iglesia «para el común provecho», es decir, para el pago de maestros y cuidado de los pobres. Para la urgente reforma de las escuelas trazó Zuinglio su programa pedagógico en el *Lehrbüchlein* (librito de instrucción o cartilla)[12], que está dedicado a su hijastro Gerald Meyer, y no es tanto un catecismo cuanto un espejo del ciudadano cristiano. El joven ha de ser adoctrinado en todos sus deberes para con Dios, consigo mismo y la sociedad, y que aprenda a servir «para gloria de Dios y provecho de la patria y de todos» (ZW 2, 547, 25). Fin de la formación es espíritu patriótico de fundamento cristiano y humanístico.

Hasta entonces no se tuvo aún valor para intervenir claramente en la vida liturgica, como supresión de las imágenes y de la misa. Sin embargo, como dos años antes en Wittenberg, también en Zurich y lugares del contorno apremiaban los elementos radicales. El 10 de agosto de 1523, quizá por iniciativa de León Jud, fue bautizado en la catedral el primer niño «en lengua alemana»[13]. Simultáneamente puso mano Zuinglio en el trabajo práctico litúrgico. En su *Ensayo sobre el canon de la misa*[14] de 29 de agosto de 1523, procede aún cautamente. Excepto las lecciones, mantiene aún la lengua latina y respeta ritos como la cruz y los ornamentos. Sólo cambia el canon y quisiera borrar todo lo que alude a la misa como sacrificio. Donde no es posible hacerlo por consideración a los «flacos», hay que dejar las cosas como estaban y valerse de una restricción mental. Esto era muy poco para los elementos radicales con Conrado Grebel a la cabeza. Contra ellos escribió Zuinglio en octubre su *Defensa del opúsculo sobre el canon de la misa* (ZW 2, 620-625). También respecto de las imágenes querían los partidarios de la reforma llevar a la realidad la predicación conforme

---

12 Apareció, en latín en agosto de 1523: *Quo pacto ingenui adolescentes formandi sint* (ZW 2, 536 551) El título *Lehrbuchlein* se debe a la traducción de Jacob Ceporin de 1524. Reedición: H. ZWINGLI *An den jungen Mann. Zwinglis Erziehungsschrift aus dem Jahre 1523*, ed. dirigida por E G. RÜSCH, Zurich 1957

13. F. SCHMIDT CLAUSING, *Zwingli als Liturgiker* 49.

14. *De canone missae epicheresis* (ZW 2, 556-608)

con la Escritura y desterrar los «ídolos». Cuando el 1.º de septiembre de 1523 predicó León Jud expresamente sobre el tema y proclamó que, según la sagrada Escritura, sería justo arrojar los ídolos de las iglesias, no hubo ya dique ni contención. Fueron destrozadas imágenes de los altares, estatuas y crucifijos, se hicieron pedazos las lámparas de luz perpetua y se hizo chacota del agua bendita. Por la penosa impresión producida y por respeto a la autoridad episcopal, todavía hubo de intervenir el consejo de la ciudad. Zuinglio mismo estaba por el castigo de los iconoclastas. Aunque de acuerdo en principio con ellos —que serían luego en su mayor parte baptistas— era más cauto en la manera de proceder.

Con el fin de esclarecer cuestiones discutidas, convocó el consejo una segunda disputa de Zurich para los días 26-28 de octubre de 1523 [15]. Los obispos no estuvieron representados; los restantes cantones suizos, a excepción de San Gal y Schaffhausen, se mantuvieron alejados. El día primero, ante unos 900 asistentes, habló León Jud contra las «imágenes y los ídolos». Al día siguiente arremetió Zuinglio contra la misa como sacrificio. «Es acto blasfemo y hasta obra de anticristo que del delicado cuerpo y de la sangre de Cristo hagamos un sacrificio y por ello tomemos dinero. Cristo nuestro redentor nos dio eso sólo para comida y rememoración de su pasión y testamento» (ZW 2, 733, 9ss). Un asistente declaró que «el medir y degollar» le habían acarreado remordimientos de conciencia. En adelante administraría el sacramento bajo las dos especies. Contra toda vacilación táctica, Conrado Grebel pedía una actitud clara contra el sacrificio de la misa y el purgatorio, la supresión de la hostia, de la mezcla de agua, de la comunión bucal y de comulgarse a sí mismos los párrocos. En el repudio del sacrificio de la misa, estaban casi todos de acuerdo; pero muchos no creían llegado aún el momento para cambios muy a fondo.

La última palabra la tuvo la autoridad civil, que, a fines de octubre, publicó una orden, según la cual, seguiría provisionalmente el estado anterior [16]. Las imágenes no debían retirarse, ni suprimirse la misa. Así seguirían las cosas durante siete meses hasta

15. Las actas ZW 2, 671-803

16 *Actensammlung zur Gesch der Zurcher Reformation 1519-1533*, ed. dirigida por E Egli, Zurich 1879, n.º 436

que fueron quitadas las imágenes, pasó año y medio largo hasta que la misa fue sustituida por una cena evangélica. El haber retrocedido ante la autoridad civil atrajo a Zuinglio la contrariedad de los sectores radicales y condujo pronto a la formación de las comunidades de baptistas. Entretanto, escribió Zuinglio por encargo superior *Una breve instrucción cristiana* (ZW 2, 630-663), a fin de preparar a párrocos y comunidades para los urgentes cambios. Según la instrucción, las imágenes están prohibidas por Dios y el sacrificio de la misa es contrario a la Escritura, pues Cristo fue sacrificado de una vez por todas sobre la cruz. El cristiano está exento de ceremonias, pero obligado a la ley de la autoridad. Hasta cuando, en diciembre de 1523, los capellanes de la catedral clamaban que estaban ya hartos de ser tachados de carniceros de Dios y se negaron a seguir diciendo misa, se mantuvieron las reglas de reserva. «Aun cuando según la sagrada Escritura es claro y patente que la misa no es un sacrificio, hay, sin embargo, tantos estúpidos e ignorantes, que la misa no puede suprimirse de golpe sin dar escándalo a los necios» (ZW 2, 812, 3ss). Sin embargo, el consejo no se decidió sólo por consideración a los «flacos», sino sobre todo por la crítica situación política. Y era así que en el resto de la Confederación se estaba despertando un fuerte movimiento en defensa de la antigua fe. En la dieta de Lucerna de enero de 1524, se acordó formar frente cerrado contra Zurich y se publicó una orden por la que se prohibía todo cambio de fe hasta la decisión del concilio. Se invitaría a Zurich a que se apartara de su doctrina [17]. La ciudad se defendió alegando que los excesos y profanación de la misa era una mala inteligencia de la predicación conforme a la Escritura, y trató de salir del paso apuntando a la necesaria reforma de la Iglesia. A la verdad, la postura de las capitales cantonales no era tan unánime como lo daba a entender la orden o mandato de enero de 1524. Berna, Basilea y Schaffhausen no habían tomado una posición clara. Junto a Friburgo, cinco lugares del interior de Suiza tomaron una actitud sin componendas frente al movimiento reformista; lo que en la lengua de entonces, quería decir que rechazaban el principio de la Escritura. En abril de 1524 se unieron para la defensa incondicional de la antigua fe, y en el

---

17 O. VASELLA, *Reform und Reformation in der Schweiz* 67.

concordato federal de la fe de enero de 1525 trazaron un grandioso programa de reforma [18].

No obstante la reserva oficial, la reforma prosiguió su marcha en Zurich. A ejemplo de Zuinglio, casado en abril de 1524, se casaron también los sacerdotes. Se abolieron procesiones y peregrinaciones. El 15 de junio de 1524 se publicó una orden del consejo de que «con toda disciplina fueran retiradas las imágenes e ídolos, a fin de dar lugar a la palabra de Dios» [19]. Sin inconoclasmo espectacular, desaparecieron de las iglesias imágenes y reliquias. El consejo se cerró contra la propuesta de Zuinglio de desprenderse ahora también de la misa y celebrar una cena bíblica. Hasta 1525 se mantuvo la misa en latín con los ornamentos usuales, pero omitiendo todas las oraciones de oblación o sacrificio. Tanto más duramente arremetió Zuinglio en sus escritos contra la misa. En su *Comentario sobre la verdadera y falsa religión* [20], compuesto entre diciembre de 1524 y marzo de 1525, y que es, como las tesis, una exposición completa de su teología, somete en el capítulo *De Eucharistia* la misa y el culto sacramental a la más aguda crítica. «¿Por qué no mandamos a todos los sacerdotes que dicen misa que se aparten de tan horrible ofensa a Cristo? Porque si Cristo debe ser ofrecido de nuevo cada día, síguese que el sacrificio que ofreció una vez en la cruz, no basta para toda la eternidad. ¿Puede haber injuria más grande? Todas las misas deben suprimirse sin demora, y usar de la cena del Señor conforme a la institución de Cristo» (ZW 3, 805, 15-20).

El 11 de abril de 1525 creyó Zuinglio que podía dar el paso decisivo. Con León Jud, Oswald Myconius y otros dos sacerdotes, presentó instancia al consejo pidiendo la abolición de la misa como idolatría. Con su escrito que acababa de componer en la mano: *Acción y uso de la cena* (ZW 4, 13-24), pudo exponer cómo se imaginaba él la celebración de la cena evangélica. Al día siguiente, miércoles santo, decidió el consejo por escasa mayoría la abolición de la misa. La última misa se celebró con gran concurso de gente, «que quiso se le administrara el sacramento a usanza anti-

18. *Eidgenossische Abschiede*, IV, 1a, 572-578; O. VASELLA, *Abt Theodul v. Schlegel von Chur und seine Zeit*, Friburgo 1954, 41s.

19. *Actensammlung zur Gesch. der Zurcher Reformation*, n.º 544.

20. *Commentarius de vera et falsa religione* (marzo 1525; ZW 3, 628-911). Versión alemana en: *Zwingli Hauptschriften*, t. 9 y 10, Zurich 1941-63.

gua»[21]. Luego, por orden de la autoridad, se abolió algo que estaba de todo en todo vivo. El mismo Zuinglio hubo de aguantar que la autoridad secular se inmiscuyera en su ordenación de la liturgia de la cena. Él quería que el gloria, credo y salmo 113 fueran rezados a coros alternos por hombres y mujeres; pero el consejo lo prohibió. Tampoco concedió a la Iglesia el derecho de excomunión, que quería ejerciera la comunidad como exclusión de la cena. El jueves santo de 1525 fue celebrada por vez primera la cena como «acción de gracias y recuerdo de la pasión del Señor». En las comunidades zuinglianas se celebra hasta hoy día según la versión del «*orden de la iglesia cristiana de Zurich*», redactada por Zuinglio después de pascua de 1525. Sólo estaba prevista para cuatro fiestas: pascua, pentecostés, dedicación de la iglesia y navidad. Los domingos sólo tendría lugar una liturgia de la palabra configurada según el patrón de la predicación de la última edad media. «No había canto de la comunidad. El musical Zuinglio, a diferencia de Lutero, no regaló a sus feligreses salmos ni cánticos y los órganos quedaron mudos. Con el gimoteo del canto coral en latín, que nadie entendía, desapareció la música en general»[22].

Con la abolición de la misa, triunfó definitivamente en Zurich la reforma protestante.

Simultáneamente se crearon las otras instituciones que se hicieron necesarias después de la demolición del antiguo régimen eclesiástico. Zuinglio encargó a León Jud la composición de una *agenda* alemana para el bautismo, bodas y entierros. El 15 de enero de 1525 publicó el consejo una «orden sobre los pobres»[23] y, a propósito de ello, metió mano hasta los codos en los bienes de iglesia y monasterios. De urgente necesidad se hizo sustituir el derecho y la jurisdicción matrimonial. Zuinglio puso también esta importante innovación en manos del consejo, y el 10 de mayo de 1525 publicó éste la *ordenación de la jurisdicción matrimonial* de Zurich[24], elaborada por una comisión bajo la participación normativa de Zuin-

---

21. *Gerald Edlibachs Chronik*, ed. dirigida por JOH. M. USTERI, Zurich 1847, 273.
22. W. KÖHLER, *Huldrych Zwingli*, Stuttgart ²1952, 123.
23. Texto W. OECHSLI, *Quellenbuch zur Schweizergeschichte*, Neue Folge, Zurich 1893, 536-541.
24. *Ordnung und ansehen (= Weisung), wie hynfur zu Zürich in der statt über eelich sachen gericht sol werden* (ZW 4, 182-187). (Orden e instrucción de cómo en lo sucesivo han de juzgarse en la ciudad de Zurich las causas matrimoniales).

glio, y que fue la primera ordenación protestante de las causas matrimoniales. El poder judicial se pone en manos de seis jueces, dos párrocos como peritos en la Escritura y dos miembros de cada consejo, mayor y menor. La única instancia de apelación es el consejo de la ciudad. Al año siguiente (1526), el tribunal de causas matrimoniales fue ampliado a tribunal de costumbres, que metió en pretina a los ciudadanos y los hacía observar por «exploradores». El poder penal estaba en el consejo, al que había que presentar denuncia después de triple aviso. Con la introducción en 1529 de la obligación de asistir al culto protestante y la prohibición de frecuentar la misa católica en el extranjero, la comunidad de la ciudad marcaba la pauta más estricta a la vida de sus ciudadanos. En contraste con el espiritualismo de Zuinglio y con su tesis de la propia fuerza del evangelio, pero, a par también como consecuencia de todo ello, la autoridad secular había empuñado las riendas del gobierno de la Iglesia. La comunidad eclesial quedaba subsumida en la comunidad civil.

El año 1525 se pudo también dar realidad a un instituto teológico, cuya erección se había decidido ya en 1523. Para retribuir al personal docente se redujeron de 24 a 18 los canónigos de la catedral. En enero de 1525 fue nombrado profesor de hebreo Jacobo Ceporino, discípulo de Reuchlin, y, tras su pronta muerte, el antiguo franciscano Conrado Pellikan. En lugar del rezo coral de la mañana, desde el 19 de junio, Zuinglio dio diariamente, a las ocho, en unión con Ceporino, lecciones sobre el Antiguo Testamento. Tenían obligación de asistir «todos los párrocos, predicantes, canónigos y capellanes y los alumnos mayores» [25]. Zuinglio mismo dio a esta clase de comentario filológico y teológico de la Escritura el nombre de *Profecía*. Su objeto era la formación y complemento de la formación de predicantes, y favoreció a la vez el nacimiento de la «Biblia de Zurich». Hasta entonces se había reimpreso la traducción luterana del Nuevo Testamento, adaptada al dialecto suizo. Por modo semejante aparecieron en 1527 los cinco libros de Moisés y poco después los restantes libros históricos y los escritos didácticos del Antiguo Testamento. La versión alemana de los profetas, que faltaban aún en la traducción de Lutero, fue acometida

25 H. BULLINGER, *Reformationsgeschichte*, I, 290.

en Zurich mismo. Los que principalmente pusieron manos a la obra fueron Zuinglio y León Jud. Éste tradujo además los llamados «apócrifos». Así, en marzo de 1529, cinco años antes de la Biblia completa de Lutero, estaba acabada la «Biblia de Zurich» en seis tomos. El año de la muerte de Zuinglio, 1531, fueron unidos en un solo tomo, la llamada «Biblia de Froschauer». La mitad aproximadamente de las ilustraciones de esta obra maestra del arte tipográfico se debe a Holbein.

La reforma protestante en los demás cantones de la Suiza alemana

Desde Zurich, la reforma se fue propagando a la Suiza del norte y del este. En *San Gal*, el triunfo de la reforma se debió a dos laicos: el médico Joaquín Vadian (1483-1551), de formación humanística, y Juan Kessler (1502-1574), antiguo estudiante de teología y posterior guarnicionero. Uno y otro estuvieron de pronto bajo el influjo de Erasmo. Vadian fue ganado por Zuinglio para la reforma, y su ayudante Kessler había estudiado teología en Wittenberg y se resolvió luego a ganarse el pan como obrero manual. Por medio de sus *Lesinen*, clases bíblicas para laicos, hacían propaganda de la reforma. En 1524, el consejo puso a su disposición la iglesia de la ciudad y dio instrucciones para la predicación conforme a la Escritura. Con la elección de Vadian para burgomaestre (o alcalde) en 1526, quedaba asegurado el triunfo de la reforma. Imágenes, «ídolos» y altares fueron retirados por la noche, sin llamar la atención, y en 1527 se introdujo la celebración de una cena evangélica.

También en *Toggenburg* se impuso hacia 1528. En la región de Appenzell, ya en 1522, pudieron los párrocos persuadir a sus feligreses que abandonaran la misa. El año siguiente, bajo el influjo de la primera disputa de Zurich, mandó la comunidad regional a sus sacerdotes la predicación conforme a la Escritura.

En el territorio de *Thurgau* tenían el gobierno los nueve lugares católicos y resistieron a los fuertes influjos reformistas. En la punta nordeste limítrofe del cantón de Zurich, en Stammheim y en Burg, junto a Stein, se llegó al conflicto, cuando las comunidades, siguiendo instrucciones de Zurich, retiraron y quemaron todas las

imágenes el año 1524. Aquí competía a Zurich la jurisdicción menor, pero la superior para crímenes de maleficio correspondía al *Landzogt* (Bailío regional) suizo. Éste hizo detener al párroco de Burg en Frauenfeld. Cuando los campesinos de Stammheim y Burg que acudieron allí no pudieron librar a su párroco y con el descontento creció el hambre, saquearon la próxima cartuja de Itting y le pegaron fuego. Por presión de los nueve, luego Zurich hubo de entregar a los cabecillas a la dieta de Baden, que, en otoño de 1524, hizo ejecutar a tres de ellos.

En *Glaris* había puesto Zuinglio, el año 1522, por párroco a Valenti Tschudi y a su antigua parroquia dedicó sus tesis de 1523. Pero Tschudi se mantuvo unido a la Iglesia y se desprendió de Zuinglio. Así que, hasta 1528, no lograron mayoría los partidarios de la reforma en aquella comunidad.

En los *Grisones*, el alma de la resistencia contra la novedad no fue el obispo de Coira, impopular por motivos políticos y personales, sino el abad de St. Luzi (Coira) Theodul Schlegel (1485-1529). Cuando el cabildo catedral acusó de herejía al predicador Juan Komander (1484-1557), las autoridades seculares le dieron ocasión de descargarse en el coloquio religioso de *Ilanz* habido del 7 al 9 de enero de 1520 [26]. De parte de la antigua fe llevó la voz cantante el abad Th. Schlegel. No se llegó a desterrar a Komander. Sólo transitoriamente se mantuvo la reforma protestante.

La dieta federal dejó pronto en libertad a cada federado para escoger su fe. En los artículos de Ilanz de junio de 1526 se limitó mucho el dominio episcopal y pasó a las comunidades la ordenación de los asuntos eclesiásticos. Así la confesionalidad tomó desarrollo muy vario en este cantón. En Coira, la misa fue prohibida por el consejo en el verano de 1528. Hasta 1529 no logró Komander protestantizar a la ciudad, con excepción de la corte episcopal. El abad Schlegel fue detenido por sentencia de un tribunal protestante y ejecutado después de horribles torturas el 23 de enero de 1529.

En *Schaffhausen* había un grupo erudito de humanistas, a cuya cabeza estaba el médico de la ciudad, Adelphi (Joh. Müling), oriundo de Estrasburgo, y el abad del monasterio de Todos los Santos,

---

26. O VASELLA, *Abt Th Schlegel,* 53 63.

Miguel de Eggendorf, que leían y divulgaban literatura reformista. Pero la reforma no ganó terreno firme hasta que, en 1522, el franciscano Sebastián Hofmeister, expulsado de Lucerna, volvió a su ciudad natal Schaffhausen y aquí predicó contra el papado y las ceremonias. Hofmeister tomó parte en la disputa de Zurich. Fue un gran éxito para su causa que Erasmo Ritter, llamado de Rottweil contra él por los de la fe antigua, se pasó pronto a los protestantes. El consejo favoreció la acción de Hofmeister, pero no pudo decidirse, como en Zurich, a publicar un mandato de reforma. El año 1525, bajo la profesión de los confederados, hubo una reacción. Hofmeister fue desterrado y se decretó la conservación de la misa y de la salve. Hasta 1529 no pudo imponerse la reforma.

En *Basilea*, el humanismo y la lucha de la comunidad ciudadana contra el gobierno del obispo prepararon el terreno a la reforma; mas, por otra parte, las fuerzas tradicionales neutralizaron su rápido triunfo. Aquí estaba más bajo el signo de Lutero que de Zuinglio. El alsaciano Wolfgang Capito (1478-1541), predicador desde 1515 en Munster, y el franciscano Conrado Pellikan, guardián desde 1519 en Basilea, difundieron ideas luteranas. Los escritos de Lutero fueron ávidamente reproducidos por los impresores de Basilea Juan Froben y Adam Petri. Violaciones ostentosas del precepto del ayuno y sermones contra las leyes de la Iglesia originaron quejas ante el consejo. Éste trató de calmar los ánimos en un mandato de mayo de 1523. Se rogó a los predicadores que se atuvieran a la sagrada Escritura y no mentaran doctrinas de Lutero y de otros doctores.

Medio año antes había venido por segunda vez a Basilea Juan Ecolampadio (1482-1531). Ya en 1520, en su *Iudicium de Luthero* se había puesto del lado del reformador wittenbergense. Luego, al defender en su obra: *Quod non sit onerosa christianis confessio paradoxon* (1521), como remedio a sus propias angustias de conciencia, la opinión de que sólo es menester confesar los pecados externos, no pudo ya sostenerse en el convento de santa Brígida de Altomünster. En noviembre de 1522 marchó a Basilea para dar a la imprenta su versión del Crisóstomo. Después de pascua de 1523 se encargó de lecciones sobre Isaías y en verano fue nombrado profesor de sagrada Escritura. En torno a él se congregaron los sectores de la burguesía de tendencias reformistas, sobre todo por-

que, aparte de las lecciones bíblicas, predicaba férvidamente en San Martín, de donde, en febrero de 1525, fue nombrado coadjutor. Por de pronto se limitó al ministerio de la predicación; pero, ya antes de fin de año, organizó una liturgia de cena evangélica. Ya a fines de otoño de 1524 había tenido con Zuinglio un extenso coloquio sobre el tema de la cena. En el *Elleboron* (1525), que está dirigido contra la obra de J. Latomus: *De confessione secreta*, desarrolló una doctrina espiritualista acerca de la Iglesia y los sacramentos. Lo que da la gracia (o salud eterna) es la fe, no los sacramentos. El pan, en la eucaristía, permanece lo que era. Esta concepción de la mera recepción espiritual del cuerpo de Cristo por la fe, de la que es signo el sacramento, la desarrolló Ecolampadio en *De genuina verborum Domini expositione liber* (1525) y *Antisyngramma* (1526). Con ello se ponía en contradicción con W. Pirkheimer, M. Lutero y J. Brenz. Por los años de 1525-27 tuvo múltiples contactos con los baptistas; pero defendió contra ellos el bautismo de los niños. Ecolampadio tomó parte principal en la disputa de Baden (1526) y en la de Berna (1528). Pero no logró por de pronto imponer la reforma en Basilea contra el consejo y clero de la ciudad y contra el influjo de Erasmo. A pesar de la proclamación de la libertad religiosa el 29 de febrero, por la que «cada cual debía dejar tranquilo a su prójimo en la fe» [27], en pascua de 1528 hubo destrucciones de imágenes y protestas contra el diezmo. Los gremios estaban contra el clero del cabildo y contra el consejo. El 23 de diciembre en instancia al consejo pidieron que «se acabara con la doble predicación y con la misa» [28]. El consejo trató de mediar y señaló una disputa para mayo. El 9 de febrero fue asaltada la catedral y aquí, como en otras iglesias, fueron destruidos crucifijos, imágenes y altares. El consejo cedió al terror: excluyó a sus miembros de la antigua fe, hizo que obreros de la ciudad destruyeran a fondo las imágenes y, por mandato de 10 de febrero de 1529, fueron éstas prohibidas juntamente con la misa, para la ciudad y el país entero [29]. El cabildo catedral huyó a Neuenburg y, en mayo, se estableció en Friburgo de Brisgovia. También Erasmo, profesores

---

27. *Aktensammlung zur Geschichte der Basler Reformation*, t III, ed. dirigida por P ROTH, Basilea 1937, 60.

28. Ibid., III, 291.

29. *Adversarii me fontem omnis huius rei vocant*, E STAEHELIN, *Briefe und Akten*, II, 282, n.º 636

de la universidad y los conventos de cartujos y dominicos abandonaron, con muchos otros, la ciudad.

Ecolampadio, al que se supuso en relación con los tumultos y hasta se lo tenía por su principal instigador, aconsejó al consejo en la elaboración del orden de reforma del 1.° de abril [30]. La autoridad secular, aconsejada de acuerdo con la Escritura por el clero, ordena en él la predicación de la palabra divina, la celebración del bautismo y de la cena, la cuestión de las imágenes y las normas de la moralidad pública. En mayo de 1529 fue elegido Ecolampadio *antistes* (inspector) de la Iglesia y párroco de la catedral. En cinco sínodos, entre los años 1529-31, trabajó en la ordenación de la doctrina (catecismo) y de la disciplina de la Iglesia. Ésta quería él fuera ejercida, con cierta independencia del gobierno de la ciudad, por un presbiterio de laicos y párrocos. Pero le fue tan imposible como a Zuinglio imponerse frente a las autoridades. El consejo reclamó el nombramiento de los «señores de la excomunión» y no admitió una autoridad central de excomunión competente para toda la ciudad, sino sólo una para cada comunidad particular.

Berna se mantuvo largo tiempo indecisa entre los bandos de la fe. La ciudad tenía que tener miramiento a las comunidades conservadoras del campo dentro de su territorio. Faltaba además una personalidad descollante.

Aquí había trabajado antes Thomas Wyttenbach. Por reformador de Berna pasa su auxiliar y sucesor como canónigo de la catedral *Bertoldo Haller* (1492-1536). Desde 1521 estuvo en enlace con Zuinglio. Con más apasionamiento trabajaban, a par de él, por la reforma el fraile descalzo Dr. Sebastián Meyer y Jörg Brunner, capellán del santuario de Kleinhöchstetten. Por un mandato de 15 de junio de 1523 [31], trató el consejo de cortar los desórdenes originados por sus sermones contra las peregrinaciones y la misa. Se prohibió la difusión de la doctrina luterana, pero al mismo tiempo se la favorecía a par por la orden de predicar conforme a la Escritura. Berna se adhirió al mandato de la dieta de Lucerna de enero de 1524 sobre protección absoluta de la fe católica, pero rechazó el concordato de la fe de enero de 1525. Por miramiento al

---

30. *Aktensammlung,* III, 473.
31. A. Fluri (ed. dir.), *Das erste gedruckte Berner Reformations-Mandat,* «Schweizerisches Gutenbergmuseum» 14 (1928) 3-6.

ambiente de los campesinos, en un mandato de 2 de abril, dispuso el consejo la defensa de los siete sacramentos, del culto de los santos, de las ceremonias y de la vida monástica. Se procedió contra el casamiento de los sacerdotes; pero se permitió, por otra parte, a las monjas de Königsfelden que se salieran del convento. A comienzos de 1526 la situación para la reforma protestante era aún más desfavorable en Berna. El 28 de marzo aceptó el gran consejo tomar parte en la disputa de Baden, señalada para el 6 de mayo, y diputó para ella a B. Haller.

Disputa semejante contra Zuinglio la había propuesto ya Eck a los confederados a continuación del «convento» (o convención) de Ratisbona (junio-julio de 1524). Entonces había de tratarse sobre todo del carácter sacrificial de la misa; ahora, en 1525, se añadía como punto de controversia la presencia real. En carta de 28 de octubre de 1525, se ofrecía de nuevo Eck a una disputa y notaba que hasta entonces Zuinglio había rechazado con Lutero el sacrificio de la misa, pero ahora se separaba de él y, junto con Ecolampadio, «arrastra a miles de personas a la horrible herejía... a que no crean que en el venerable sacramento está el verdadero cuerpo y sangre de Cristo» [32]. Con ello se pone en primer plano la presencia real, se apunta a los contrastes doctrinales entre Lutero y Zuinglio y se hace ver que éste superaba en herejía al proscrito y excomulgado fraile de Wittenberg. Zuinglio se negó a acudir a la disputa de Baden, que estaba gobernado por los lugares católicos. Bertoldo Haller se mantuvo completamente en la sombra. La voz cantante la llevaron Ecolampadio y, de la parte contraria, Eck, Faber y Murner. De las siete tesis clavadas por Eck en la puerta de la iglesia, las dos primeras decían:

1. El verdadero cuerpo y sangre de Cristo están presentes en el sacramento del altar.

2. Son realmente ofrecidos en sacrificio en el oficio de la misa por vivos y difuntos [33].

El coloquio sobre la fe se prolongó del 21 de mayo al 8 de junio de 1526. La parte de la Iglesia antigua pretendió para sí la victoria; pero el último intento de salvar la unidad religiosa de

32. *Eidgenössische Abschiede*, IV, 1a 812, *Briefmappe* (RST 21-2, Munster 1912, 1, 157.

33 L. VON MURALT, *Die Badener Disputation*, Leipzig 1926, 100s.

la Confederación, fue un fracaso. Ni los bien probados contrastes doctrinales entre Lutero y Zuinglio pudieron persuadir a los representantes de Basilea y Berna de que no basta la sagrada Escritura como norma de fe, ni moverlos a la supresión de la nueva doctrina. La «convención de Berna» [34] fue firmada por los nueve lugares católicos: Lucerna, Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug, Glaris, Friburgo, Solothurn y Appenzell, pero no por Basilea, Berna y Schaffhausen. En ella se declara a Zuinglio incurrido en excomunión. Los predicadores son solamente obligados a la doctrina y culto de la Iglesia, y se prohiben los libros de Lutero y Zuinglio. Se instituirá una autoridad que vigile para que quien ha sido expulsado de un lugar no sea admitido en otro. «La disputa de Baden es el paralelo suizo de la dieta de Worms y de la convención de Ratisbona» [35].

Ya el 21 de mayo de 1526, día de la apertura de la disputa de Baden, se había obligado bajo juramento el consejo de Berna, a no llevar a cabo cambio alguno en la fe sin el asentimiento de los oficios. A su vuelta de Baden, Haller se vio en la alternativa de decir otra vez misa o abandonar Berna. Apeló al consejo. Al echarse la burguesía a la calle en favor suyo, se le eximió de su puesto de canónigo y, por ende, de la obligación de celebrar, y se le nombró predicador. Las elecciones de pascua de 1527 trajeron finalmente la victoria de los innovadores, que lograron mayoría en el consejo mayor y pudieron también imponerse en el menor. Se renovó el mandato de reforma. Se permitió la predicación libre, pero se prohibieron aún las innovaciones por cuenta propia. Esto aumentó la confusión. Por eso, el 15 de noviembre de 1527, se decidió celebrar un coloquio religioso. Se quería determinar a la opinión pública e impresionar a las comunidades del campo por medio de una demostración ostentosa. Eck se negó a concurrir a la «disputa de rincón», a la que había invitado la Confederación. La parte católica no estuvo oficialmente representada. Tanto más tomó la disputa — del 5 al 26 de enero de 1528 — el carácter de un desfile militar, que tenía por fin dar énfasis a la resolución tomada ya en el fondo. Zuinglio se puso en camino con unos 40 párrocos de Zurich y otros

34. *Eidgenössische Abschiede*, IV, 1a, 935ss; L. VON MURALT, *Die Badener Disputation* 134s.

35. L. VON MURALT, *Die Badener Disputation* 151.

de la Suiza oriental, con una escolta de 300 hombres armados. Acudieron representantes de las ciudades de la alta Alemania: Estrasburgo, Augsburgo, Memmingen, Lindau, Ulm, Constanza y otras.

Las diez tesis sentadas por Haller y su colaborador Franz Kolb eran en gran parte copia de las conclusiones del coloquio de Ilanz de 1526.

La primera dice: «La santa Iglesia cristiana cuya sola cabeza es Cristo, ha nacido de la palabra de Dios, en la misma permanece y no oye la voz de un extraño (ZW 6, 243, 10ss). Según la tesis cuarta no puede probarse por la sagrada Escritura que «en el pan de la acción de gracias se recibe esencial y corporalmente el cuerpo y la sangre de Cristo». El sacrificio de la misa es contrario a la Escritura, lo mismo que la invocación de los santos, el purgatorio, la liturgia de los difuntos, lámparas, velas, imágenes y celibato. Pocos clérigos hubo que no estamparan su firma al pie; un número mayor añadió que se sometía a la decisión del consejo. Ya pocos días después de la disputa, el 7 de febrero de 1528, publicaba el consejo un mandato sobre religión. En él se suprimió la misa y se introdujo el culto por el patrón de Zurich, se denunció la jurisdicción del obispo de Lausana y se trasladó la dirección de la Iglesia al propio consejo. La conversión de Berna dio gran impulso al movimiento protestante en Suiza. En 1536, Berna introdujo también la reforma en el Waadt, conquistado por ella.

La propagación del movimiento protestante hizo subir de punto las tensiones de la Confederación. A diferencia de Lutero, Zuinglio estaba dispuesto a defender y propagar la fe con medios políticos y hasta con la fuerza de las armas. «En Zuinglio estaba de todo en todo vivo el político, que sentía la lucha por la fe como lucha por el poder, y estaba dispuesto a emprenderla» [36].

Zurich trató de ampliar los ya existentes tratados entre ciudades. En el tratado con Constanza entró Berna. Pronto siguieron San Gal y Mülhausen en Alsacia. En febrero de 1529 se adhirió Basilea. De allí prosiguieron los enlaces hasta Estrasburgo. Tales alianzas se hacían, pensaba Zuinglio, en primer lugar «para gloria de Dios y abertura de su santa palabra». Inmediatamente se diri-

36. W. Kohler, *Huldrych Zwingli* 173.

gían contra los lugares católicos, no menos que contra Austria. Su respuesta fue la «Unión cristiana» constituida en abril de 1529. Incidentes como el asalto emprendido bajo la protección de Zurich al monasterio de San Gal a comienzos de 1529, y su secularización, o la ejecución de un predicante evangélico en Schwyz, inflamaron el ambiente de guerra por ambos lados. Cuando, el 8 de junio, declaró Zurich la guerra, disponía de fuerzas considerables; ya en abril se habían contado más de 12 000 hombres. Con las tropas de los aliados se llegó a un total de unos 30 000 hombres, a las que sólo se oponían 9000 de lado católico. Se quiso dispensar al reformador «y no llevarlo a la guerra... Pero él no quiso quedarse en casa, sino que se montó en un caballo y llevaba una bonita alabarda al hombro. Y así se marchó contra Kappel» [37]. Aquí terminó el avance el 10 de junio. Los aliados de los de Zurich apremiaban a que se entablaran negociaciones. Zuinglio arengaba: «Sed constantes y no temáis la guerra» (ZW 10, 147, 2). Pero Berna sobre todo estaba en contra. La conciencia confederal se impuso y, el 26 de junio, se celebró la «primera paz de Kappel» [38]. Los lugares católicos hubieron de abandonar la alianza con Fernando. En lo demás, las disposiciones eran poco claras y, por tanto, vinieron a ser fuente de nuevas querellas. Zuinglio había pedido predicación libre, es decir, protestante en los territorios católicos. En la paz se dice que, «puesto que nadie puede ser forzado por razón de la palabra de Dios, tampoco deben ser obligados los lugares y sus habitantes». Como los zuriquenses no pensaban permitir en su territorio la predicación católica ni la misa, tampoco los cinco lugares se sintieron obligados a admitir la predicación protestante. Entendieron la paz en el sentido de que cada uno podía permanecer en su fe.

XV. Los baptistas y espiritualistas

BIBLIOGRAFÍA: *Generalidades.* H.J. HILLERBRAND, *Bibliographie des Täufertums 1520-1630,* Gütersloh 1962; SCHOTTENLOHER, 44213a-44512, 52181-52191, 64167-64431; - QQ: Hillerbrand 2683-3542; *Quellen zur Geschichte der Täufer,* (bzw Wiedertäufer): t. 1, *Württemberg,* ed.

37. *Die Chronik des Bernhard Wyss* 1519-1530 (ed. dirigida por G FINSLER, Berna 1901, 121, 1ss.

38 Texto H BULLINGER, *Reformationsgeschichte* II, 185-191.

dirigida por G. BOSSERT, Leipzig 1930; t. 2, *Bayern 1*, ed. dirigida por K. SCHORNBAUM, Leipzig 1934; t. 3, *Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter*, ed. dirigida por L. MÜLLER, Leipzig 1938; t. 4, *Baden und Pfalz*, ed. dirigida por M. KREBS, Gütersloh 1951; t. 5, *Bayern 2*, ed. dirigida por K. SCHORNBAUM, Gütersloh 1951; t. 7-8, *Elsass 1-2*, ed. dirigida por M. KREBS y H.G. ROTT, Gütersloh 1959-60; fuentes para la historia de los baptistas en Suiza: I. *Zürich*, ed. dirigida por L. VON MURALT y W. SCHMID, Zurich 1952, fuentes documentales para la historia de la reforma en Hessen: IV, *Wiedertäuferakten 1527-1626*, ed. dirigida por G. FRANZ, Marburgo 1951; *Urkunden zur Geschichte des Bauernkrieges und der Wiedertäufer*, ed. dirigida por H. BÖHMER, Berlín 1933; *Spiritual and Anabaptist Writers*, ed. dirigida por G.H. WILLIAMS, Philadelphia 1957; *Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer*, ed. dirigida por H. FAST, Bremen 1962 (= H. Fast); *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica*, ed. dirigida por S. CRAMER y F. PIJPER, La Haya 1903-14 (= BRN); *Documenta Reformatoria*, t. 1, ed. dirigida por J.N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK y otros, Kampen 1960. - Bibl.: The Mennonite Quarterly Review (Goshen, Indiana 1927ss) (= MQR); *Mennonitisches Lexikon*, Francfort-Karlsruhe 1913-38 (= ML); *The Mennonite Encyclopedia*, 4 t., Scottdale, Pa. 1955-59 W. WISWEDEL, *Bilder und Führergestalten aus dem Täufertum*, t. 3, Kassel 1952; S. HIRZEL, *Heimliche Kirche, Ketzerchronik aus den Tagen der Reformation*, Hamburg 1953; F.H. LITTEL, *The Anabaptist View of the Church*, Boston [2]1958; H.A.E. VAN GELDER, *The Two Reformations*, La Haya 1961; G.H. WILLIAMS, *The Radical Reformation*, Philadelphia, Pa. 1962; J.C. WENGER, *Die dritte Reformation*, Kassel 1963; G.F. HERSHBERGER, *Das Täufertum*, Stuttgart 1963; K. HOLL, *Luther und die Schwärmer: Gesammelte Aufsätze*, I, Tubinga 1923, 420-467; H.S. BENDER, *Die Zwickauer Propheten, Thomas Müntzer und die Täufer:* ThZ 8 (1952), 262-278; R. STUPPERICH, *Melanchthon und die Täufer:* KuD 3 (1957), 150-170; H.J. HILLERBRAND, *Anabaptism and the Reformation: Another Look:* «Church History» 29 (1960), 404-423; U. BERGFRIED, *Verantwortung als theologisches Problem im Täufertum des 16. Jh.*, Wuppertal 1938; F. HEYER, *Der Kirchenbegriff der Schwärmer*, Leipzig 1939; W. WISWEDEL, *The Inner and the Outer Word:* MQR 26 (1952), 171-191; F.H. LITTELL, *Von der Freiheit der Kirche*, Bad Nauheim 1957; G. RUPP, *Word and Spirit in the Reformation:* ARG (1958), 13-26.

1. *Los hermanos suizos y los baptistas altoalemanes:*

Ausbund, das ist: Etliche schöne christliche Leider, Wie sie in dem Gefängnis zu Passau... von den Schweizer-Brüdern . gedichtet worden Lancaster Country, Pa. 1935. - Bibl.: E. PIPPERT-BERNHOFER, *Täuferische Denkweisen und Lebensformen im Spiegel oberdeutscher Täuferverhöre*, Munster 1967; G. ZSCHÄBITZ, *Zur mitteldeutschen Täuferbewegung nach dem grossen Bauernkrieg*, Berlín 1958; H.W. SCHRAEPLER, *Die rechtliche Behandlung der Täufer in der deutschen Schweiz, Südwestdeutschland und Hessen 1525-1618*, Tubinga 1957; H.J. HILLERBRAND, *Die politische Ethik des*

oberdeustchen Täufertums, Leiden-Colonia 1962; CH.H. HEGE, *Die Täufer in der Kurpfalz,* Francfort 1908; E.F.P. GÜSS, *Die kurpfälzische Regierung und das Täufertum,* Stuttgart 1960.

Los hermanos suizos: W. KÖHLER, *Die Zürcher Täufer: Gedenkschrift zum 400jährigen Jubiläum der Mennoniten oder Taufgesinnten 1525-1925,* ed. dirigida por C. NEFF, Ludwigshafen 1925, 48-64; F. BLANKE, *Beobachtungen zum ältesten Täuferbekenntnis:* ARG 37 (1940), 240-249; O. VASELLA, *Zur Geschichte der Täuferbewegung in der Schweiz:* ZSKG 49 (1954), 179-186; P. PEACHY, *Die soziale Herkunft der Schweizer Täufer in der Reformationszeit,* Karlsruhe 1954; F. BLANKE, *Brüder in Christo: Die Geschichte der ältesten Täufergemeinde,* Zurich 1955; J. YODER, *Täufertum und Reformation:* I, *Die Gespräche zwischen Täufern und Reformierten in der Schweiz 1523-1548,* Karlsruhe 1962.

Conrad Grebel: HILLERBRAND, 1484-1508; H. FAST, 9-27; H.S. BENDER, *Conrad Grebel* (c. 1498-1526): *The Founder of the Swiss Brethren,* Goshen 1950.

Felix Mantz: HILLERBRAND, 1840-1847; H. FAST, 27-35; E. KRAJEWSKI, *Leben und Sterben des Zürcher Täuferführers Felix Mantz,* Kassel 1958; id., *The Theology of Felix Mantz:* MQR 36 (1962) 76-87.

Jörg Blaurock: HILLERBRAND 1190-1199; J.A. MOORE, *Der starke Jörg,* Kassel 1955; NDB II, 294.

Miguel Sattler: HILLERBRAND, 2276-2285; SCHOTTENLOHER, 57954-57969; H. FAST, 58-77; ML 4 (1959) 29-38.

Guillermo Reublin: HILLERBRAND, 2216-2221; H. FAST, *Neues zum Leben Wilhelm Reublins:* ThZ 11 (1955) 420-426; ML 3 (1958) 477-481.

Baltasar Hubmaier: HILLERBRAND, 1602-1640a; SCHOTTENLOHER, 9057-9075, 46993-46998, 55259155266a; *Hubmaiers Schriften,* ed. dirigida por G. WESTIN y T. BERGSTEN, Gütersloh 1962; H. FAST, 35-58; G. SACHSSE, D. BALTHASAR, *Hubmaier als Theologe,* Berlín 1914; W. WISWEDEL, *Balthasar Hubmaier,* Kassel 1939; ML 2, 353-363; T. BERGSTEN, *Balthasar Hubmaier,* Kassel 1961.

Hans Denck: HILLERBRAND, 1350-1402; *Schriften:* I (con bibliografía) ed. dirigida por G. BARING, Gütersloh 1955; II (con bibliografía) y III, ed. dirigida por W. FELLMANN, Gütersloh 1956-60; O.E. VITTALI, *Die Theologie des Wiedertäufers Hans Denck,* Offenburg 1932; J.J. KIWIET, *The Life of Hans Denck:* MQR 31 (1957) 227-259; id., *The Theology of Hans Denck:* MQR 32 (1958) 3-27; G. BARING, *Hans Denck und Thomas Müntzer in*

Nurnberg 1524: ARG 50 (1959) 145-181; W. FELLMANN, *Der theologische Gehalt der Schriften Dencks: Leibhaftigkeit des Wortes.* Festgabe für Adolf Koberle, Hamburgo 1958, 157-165; W. FELLMANN, *Irenik und Polemik bei Hans Denck* LuJ 29 (1962) 110-116.

Luis Hatzer: HILLERBRAND, 1528-1549a; J.F.G. GOETERS, *Ludwig Hatzer,* Gutersloh 1957

Hans Hut: HILLERBRAND, 1648-1659; H. FAST, 79-99; W NEUSER, *Hans Hut,* Berlín 1913; H. KLASSEN, *The Life and Teaching of Hans Hut·* MQR 33 (1959) 171-205, id, *Hans Hut und Thomas Muntzer:* ibid., 267-304.

2 *Los hermanos moravos:*
HILLERBRAND, 221-336; *Die alteste Chronik der Hutterischen Bruder,* ed dirigida por A J F. ZIEGLSCHMID, Ithaca, Nueva York 1943; *Das Kleingeschichtsbuch dei Hutterischen Bruder,* ed dirigida por el mismo, Philadelphia 1947, F. HRUBY, *Die Wiedertaufer in Mahren:* ARG 30 (1933) 1-36, 170-211, 31 (1934) 61-102, 32 (1935) 1-40; R FRIEDMANN, *The Christian Communism of the Hutterite Brethren* ARG 46 (1955) 196-209, G MECENSEFFY, *Die Herkunft des oberosterreichischen Taufertums* ARG 47 (1956) 252-259 G J. NEUMANN, *Nach und von Mahren* ARG 48 (1957) 75-90; P. HOFER, *The Hutterian Brethren and their Beliefs,* Starbuck Man 1955; V.J. PETERS, *A History of the Hutterian Brethren 1528-1558,* Diss Gotinga 1960; R FRIEDMANN, *Hutterite Studies,* Goshen, Ind. 1961

Jacob Hutter: H G FISCHER, *Jakob Huter,* Diss. Viena 1949 - Newton 1956, R FRIEDMANN, *Jacob Hutter's last Epistle to the Church in Moravia 1535* MQR 34 (1960) 37-47.

3. *Los baptistas en Holanda y en Alemania del norte:*
HILLERBRAND, 877-1094; SCHOTTENLOHER, 44213a-44513, 52181-52188 64314-64324; W.J. KÜHLER, *Geschiedenis der nederlandsche Doopsgezinden* I-III, Haarlem [2]1961; N VAN DER ZIJPP, *Geschiedenis der Doopsgezinden in Nederland,* Arnheim 1952, A F MELLINK, *De Wederdopers in de Noordelijke Neerlanden 1531-1544,* Groninga-Yakarta 1954, A L E VERHEYDEN, *Geschiedenis der Doopsgezinden in de zuidelijke Nederlanden in de XVI[e] eeuw,* Bruselas 1959; J.F.G. GOETERS, *Die rolle des Taufertums in der Reformationsgeschichte des Niederrheins:* «Rheinische Vierteljahresblatter» 24 (1959) 217-236; H. STIASNY, *Die strafrechtliche Verfolgung der Täufer in der freien Reichsstadt Koln 1529-1618,* Munster 1962

Melchor Hofman: HILLERBRAND, 1570-1593; H FAST, 196-318; W.I. LEENDERTZ, *Melchior Hofmann,* Haarlem 1883; F.O. ZUR LINDEN, *Melchior Hofmann,* Haarlem 1885; P KAWERAU, *Melchior Hof(f)man als religioser Denker,* Haarlem 1954; E W KOHLS, *Ein Sendbrief Melchior Hofmanns aus dem Jahre 1534* ThZ 17 (1961) 356-365

El anabaptismo en Munster: HILLERBRAND, 513-767; BAHLMANN: «Zschr. fur vaterlandische Gesch u Altertumskunde» 51 (1893) 119-174; *Sonderdruck mit Nachtragen,* Munster 1894; K. LOFFLER, *Zur Bibliographie der munsterischen Wiedertaufer:* ZblB 24 (1907) 116-118; H DETMER, *Ungedruckte Quellen zur Geschichte der Wiedertaufer in Munster:* «Zschr. für vaterländische Gesch u. Altertumskunde» 51 (1893) 90-118; C.A. CORNELIUS, *Berichte der Augenzeugen uber das Munsterische Wiedertauferreich,* Munster 1853; *Hermanni a Kerssenbroch Anabaptistici furoris narratio,* ed. dirigida por H DETMER, 2 t., Munster 1899-1900; *Die Wiedertaufer zu Munster 1534-35. Berichte, Aussagen und Aktenstucke von Augenzeugen und Zeitgenossen,* ed dirigida por K. LOFFLER, Jena 1923. Bibl : C.A. CORNELIUS, *Geschichte des Munsterischen Aufruhrs,* 2 t, Leipzig 1855-60, L. KELLER, *Geschichte der Wiedertaufer und ihres Reichs zu Münster,* Munster 1880; F. BLANKE, *Das Reich der Wiedertaufer zu Münster 1534-35:* ARG 37 (1940) 13-37; G. D'AUBARÈDE, *La révolution des Saints 1520-36,* Paris 1946; H. ROTHERT, *Das Tausendjahrige Reich der Wiedertaufer zu Munster 1534-35,* Munster 1947, R STUPPERICH, *Das Munstersche Taufertum,* Munster 1958; H NEUMANN, *Masse und Führer in der Wiedertauferherrschaft in Munster,* Diss. Friburgo 1959; K.H. KIRCHHOFF, *Die Wiedertäufer in Coesfeld:* WZ 106 (1956) 113-174

Bernardo Rothmann HILLERBRAND, 2254-2270, R STUPPERICH, *Die Schriften der munsterischen Taufer und ihrer Gegner,* t. 1: *Die Schriften Bernhard Rothmanns,* Munster, en prensa, H FAST, 340-360; F J WRAY, *The «Vermanung» of 1542 and Rothmann's «Bekenntnisse».* ARG 47 (1956) 243-251

Obbe Philips: BRN 7; H FAST, 318-340; B STROMAN, *Obbe Philipsz, oudste der Doopers,* Hilversum 1935; J.A. BRANDSMA, *Il Obbe Filips wer Roomsk wurden?. It Breaken.* «Tydskrift fan der Fryske Akademy» 22 (1960) 119-121.

Dirk Philips BRN 10; *Enchiridion oder Handbuchlein von der chritlichen Lehre und Religion,* Scottdale, Pa. 1920; C.J. DYCK, *The Christology of Dirk Philips* MQR 31 (1957) 147-155, 277-295; W KEENEY, *Dirk Philips* (Thesis Hartford Theol. Seminary 1957); id, MQR 32 (1958) 171-191, 298-306; J TEN DOORNKART KOOLMAN, *Dirk Philips,* Haarlem 1964.

Menno Simons· HILLERBRAND, 1893-2002e; SCHOTTENLOHER, 15370-15580a, 48248-48254, 57026-57046; C. KRAHN, *Menno Simons Research (1910-1960)* «Church History» 30 (1961) 473-480; *Opera omnia theologica,* Amsterdam 1681: Obras completas, 2 t, Elkhart 1876-81; *The Complete Writings,* trad por L VERDUIN, ed dirigida por C. WENGER, con una bibliografía de H.S BENDER, Scottdale 1956; H FAST, 147-169 Bibl : C.H. SMITH, *The Story of the Mennonites,* 3 Aufl ed dirigida por C KRAHN, Newton 1957;

F.H. LITTELL, *A Tribute to Menno Simons,* Scottdale 1961; H.W. MEIHUIZEN, *Menno Simons,* Haarlem 1961; J.A. BRANDSMA, *Menno Simons,* Kassel 1962.

4. *El espiritualismo:*

GASPAR SCHWENCKFELD: SCHOTTENLOHER, 19575-19720, 49233-49247, 58077-58140. Obras: *Corpus Schwenckfeldianorum,* hasta ahora 19 t., Leipzig 1907ss; H. FAST, 204-217. Bibl.: G. WOLF, *Quellenkunde der deutschen Reformationsgeschichte* II, 2, Gotha 1922, 171-183; S.G. SCHULTZ, *Caspar Schwenckfeld von Ossig,* Norristown, Pa. 1946; H. URNER, *Die Taufe bei Caspar Schwenckfeld:* ThLZ 73 (1948) 329-342; H.J. SCHOEPS, *Vom Himmlischen Fleisch Christi,* Tubinga 1951; K. ECKE, *Caspar Schwenckfeld,* Gütersloh 1952; P.G. EBERLEIN, *Schwenckfelds Urteil über die Augsburger Konfession:* «Jahrbuch für die Schlesische Kirche und Kirchengesch.» NF 34 (1955) 581-568; G. MARON, *Individualismus und Gemeinschaft bei Caspar von Schwenckfeldt,* Stuttgart 1961; R. PIETZ, *Der Mensch ohne Christus. Eine Untersuchung zur Anthropologie Schwenckfelds,* Diss. Tubinga 1956; W. KNÖRRLICH, *Kaspar von Schwenckfeld und die Reformation in Schlesien,* Diss. Bonn 1957; T. BERGSTEN, *Pilgram Marbeck und seine Auseinandersetzung mit Caspar Schwenckfeld:* «Kyrkohistorik Ärsskrift» 57 (1957) 39-100, 58 (1958) 53-87; P.L. MAIER, *Caspar Schwenckfeld on the Person and Work of Christ,* Assen 1959; R. PIETZ, *Die Gestalt der zukünftigen Kirche. Schwenckfelds Gespràch mit Luther 1525,* Stuttgart 1959; W. KNOKE, *Schwenckfelds Sakramentsverständnis:* ZRGG 11 (1959) 314-327.

Sebastián Franck: HILLERBRAND, 1453a-1457; SCHOTTENLOHER, 6472-6536, 46321-46334, 54608-54623; H. FAST, 217-248; B. BECKER, *Nederlandsche vertalingen van Sebastian Francks geschriften:* «Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis» 21 (1928) 149-160; A. HEGLER, *Geist und Schrift bei Sebastian Franck,* Friburgo 1892; W.-E. PEUCKERT, *Sebastian Franck,* Munich 1943; E. TEUFEL, *«Landràumig». Sebastian Franck,* Neustadt a. d. Aisch 1954; K. RÄBER, *Studien zur Geschichtsbibel Sebastian Francks,* Basilea 1952; J. LINDEBOOM, *Ein Franc-tireur der Reformatie, Sebastian Franck,* Arnheim 1952; S.L. VERHEUS, *Kroniek en Kerugma. Een theolog. studie over de Geschichtbibel van Sebastian Franck,* Arnheim 1958.

Ya en el siglo XVI, se hacía remontar el baptismo (o anabaptismo) a los profetas de Zwickau, a Karlstadt y Munster; por lo menos lo habrían estimulado y favorecido esencialmente. Hoy se sabe que, sin negar contactos ocasionales con iluminados de Alemania central, los baptistas fueron un movimiento independiente, que tiene su origen en Zurich, en el contorno inmediato de Zuinglio [1]. También se ha intentado establecer enlaces con sectas me-

1. *Zuinglio* «Von uns gingen sie aus, aber die Unsern waren sie nicht». (De nosotros salieron, pero no eran nuestros). Citado según W. KOHLER, *Die Zurcher Taufer* 63

dievales, como los cátaros, valdenses, hermanos bohemios y otros; pero Leonhard von Muralt [2] y Walther Köhler han demostrado convincentemente que el baptismo es «un producto original del tiempo de la reforma» [3] y no un movimiento social revolucionario.

Distingue a los baptistas de los iluminados la convicción de que el reino de Dios sólo en unos pocos puede realizarse en este mundo y que no debe imponerse por la fuerza; de los espirituales, la firme voluntad o reconocimiento de la comunidad visible de los regenerados, que se manifiesta en el signo de la alianza, que es el bautismo, en la celebración de la cena y en la vida de penitencia; esa comunidad se mantiene además pura por una rigurosa disciplina.

1. *Los hermanos suizos y los baptistas de la alta Alemania*

El año 1523 introdujo la reforma protestante el consejo de la ciudad de Zurich. Pero esto sólo significó por de pronto la predicación «conforme a la Escritura»; el culto permanecería intacto. Al someterse Zuinglio a esta prohibición de la cena evangélica, se separaron de él algunos fervientes colaboradores para formar una comunidad propia, independiente de la tutela de la autoridad civil y sin el lastre de la masa de los cristianos rutinarios. Cabezas de este movimiento fueron Conrado Grebel (h. 1498-1526), hijo de un concejal, Félix Mantz (h. 1500-1527), cuyo padre fue canónigo de la catedral de Zurich. Ambos tenían formación humanística. Como en septiembre de 1524 escribía Conrado Grebel a Tomás Müntzer, fue decisiva para ellos la idea de que la Iglesia del Nuevo Testamento no es la Iglesia del Señor cualquiera, sino de unos pocos, que creen rectamente y llevan conducta recta. Se funda en una incorporación voluntaria y contrasta con la Iglesia demótica o popular, que se ha puesto en manos de la autoridad civil. «En el miramiento o personas y en toda clase de seducción, hay más grave y dañoso error que cuanto haya existido desde el comien-

2. *Zum Problem Reformation und Taufertum*· «*Zwinghana*», 6 (1934-37), 65-85; cf. H.S. BENDER, *Die Zwickauer Propheten, Thomas Muntzer und die Täufer*· ThZ 8 (1952) 262-278.

3. *Die Zürcher Taufer* 48.

zo del mundo»[4]. Partiendo de esta idea de la Iglesia, era lógica la crítica del bautismo de los niños. Sólo el que ha experimentado en sí, por la penitencia, el cambio de sentir y cree personalmente, puede atestiguar en el bautismo esa experiencia suya de salud y ser por él incorporado a la comunidad. Así, la cuestión del recto bautismo vino a ser característica, y los adversarios apodaron a los hermanos de «anabaptistas», nombre que ellos rechazaron, pues no reconocían siquiera como bautismo el bautismo de los niños[5].

Esta nueva Iglesia, quería presentarse visiblemente. Sus miembros no sólo se apartan de la Iglesia oficial, sino que no toman tampoco parte en la vida del Estado. De acuerdo con Rom 13, 14 se acata la autoridad; pero el discípulo de Cristo no debe aceptar oficio de espada, pues ello conduciría a una escisión de la conciencia. Cuando, en otoño de 1524, no quiso Grebel que fuera bautizado su nuevo hijo, hubo conflicto con el consejo de Zurich. Después de una disputa pública habida el 17 de enero de 1525, dispuso el consejo que fuera expulsado de la ciudad y su comarca todo el que, en el plazo de ocho días. no bautizara a su hijo. A Grebel y Mantz les fue prohibido predicar; sus íntimos amigos Guillermo Reublin (Röubli), Luis Hätzer, Juan Brötli y Andrés Castelberger fueron desterrados. Queriendo obedecer «antes a Dios que a los hombres» (Act 5, 29), los condenados se juntaron secretamente el 21 de enero de 1525, y en esta ocasión administró Grebel el bautismo de la fe al ex sacerdote Jörg, de la casa de Jacob, llamado Blaurock, oriundo de los grisones. Jörg lo administró a su vez a los hermanos[6]. Éstos se retiraron a la aldea de Zollikon, celebraron la cena, a ejemplo de los apóstoles, como comida de recuerdo y amor, y así nació la primera comunidad de baptistas. También aquí intervino el consejo de Zurich, que vio un acto de rebeldía en la formación de una hermandad eclesiástica libre, y la deshizo. Ello condujo a la propagación del movimiento baptista en el resto de Suiza y en el sur de Alemania.

Cuando ni siquiera la tortura sirvió para algo, el 7 de marzo de 1526 decretó el consejo la muerte por agua de todo el que

4 *Th Muntzers Briefwechsel*, ed. dirigida por H. Böhmer y P. Kirn, Leipzig 1937, 93; H. Fast, *Der linke Flugel der Reformation* 13.

5. Por ejemplo, *Quellen zur Gesch der Taufer in der Schweiz* I, 238; *Urkundliche Quellen zur Hess. Ref. Gesch.* IV, 57; *Quellen zur Gesch. der Taufer* V, 171.

6 F Blank, *Ort. u. Zeit der 1. Wiedertaufe* ThZ 8 (1952) 74

administrara segundo bautismo. Los baptistas demostraron gran ánimo para sufrir. Conrado Grebel, que murió de peste en el verano de 1526, había escrito en mayo de 1525 a Vadian, reformador de San Gal: «Yo atestiguaré la verdad con la pérdida de mis bienes, y hasta de mi hogar, que es todo lo que tengo. Atestiguaré la verdad por la cárcel, por la proscripción y por la muerte»[7]. El 5 de enero de 1527, vino a ser Félix Mantz, por muerte de agua, el primer mártir del baptismo. El mismo día, azotado con varas, desnudo de medio cuerpo arriba, fue desterrado Jörg Blaurock de la ciudad. Jörg predicó con gran éxito en el Tirol; pero ya el 6 de septiembre de 1527 fue quemado vivo después de crueles torturas. La acusación se basaba en haber abandonado el estado sacerdotal y rechazar el bautismo de los niños, la misa, la confesión y la oración a María. En el cantón de Zurich, el movimiento baptista se estancó casi enteramente hasta 1530.

Entretanto, el movimiento fue ganando terreno en el sur de Alemania, particularmente en Alsacia, Baden, el Palatinado y el Tirol. Augsburgo y Estrasburgo fueron los centros principales. En noviembre de 1525, fue desterrado de Zurich *Miguel Sattler*, oriundo de Staufen de Brisgovia y antiguo prior del convento de san Pedro en la Selva Negra. Marchó a Wurttemberg y allí desplegó viva actividad. Sattler presidió una reunión de bautistas habida en Schleitheim cerca de Schaffhausen el 24 de febrero de 1527. Aquí se decretó un símbolo baptista, compuesto por él, los «Artículos de Schleitheim». Los artículos sólo contenían los puntos de doctrina en que el baptismo difiere de la reforma: bautismo de la fe, excomunión, comunión de la cena, apartamiento de las abominaciones del mundo, oficio pastoral, no violencia y repulsa del juramento[8]. Poco después de la reunión de Schleitheim fue Sattler juzgado en Rottenburgo del Neckar, y el 21 de mayo de 1527 ejecutado.

Guillermo Reublin (1480-84, hasta después de 1559) vino como desterrado en 1525 a Waldshut, y aquí ganó para el baptismo al párroco *Balthasar Hubmaier* (1485-1528) y con él a casi toda la

---

7. *Quellen zur Gesch. der Täufer in der Schweiz* I, 78s.

8. Texto: *Urkunden zur Gesch. des Bauernkrieges und der Wiedertäufer* 28-33; H. Fast, 62-70; cf. B Jenny, *Das Schleitheimer Täuferbekenntnis* 1527, Thayngen, Suiza 1951.

ciudad, que había aceptado la reforma de Zuinglio. Contra Zuinglio escribió Hubmaier el opúsculo: *Del bautismo cristiano de los fieles*, muy estimado entre los baptistas. Por sus enlaces con los compesinos sublevados, hubo de escapar a fines de 1525 a Zurich. Sin embargo, también aquí fue encarcelado, pero supo librarse de la prisión abjurando el anabaptismo. Luego lo continuó propagando, y bautizó, entre otros, en Augsburgo, a Hans Denck. En julio de 1526 se asentó en Nikolsburgo de Moravia, en que se toleraban distintos credos. Gracias a la férvida acción de Hubmaier —en el plazo de un año publicó 18 obras sobre el verdadero bautismo, sobre el orden de la Iglesia, la excomunión, la cena, etc.—, se convirtió por un tiempo Nikolsburgo en centro de los baptistas. Hubmaier recalcaba con energía la disciplina de la comunidad. «Donde no hay disciplina, no hay tampoco ciertamente Iglesia, por más que se reciba el bautismo de agua y se celebre la cena», se dice en la portada de su opúsculo: *Sobre el castigo fraterno*. En contraste con Hans Hut (h. 1490-1527) y los demás baptistas, Hubmaier no estaba por la absoluta no-violencia. Permitía a la autoridad y al cristiano particular llevar espada, y apoyó a los señores de Moravia en su lucha contra los ataques turcos. La justificación de sus ideas en este punto se hallan en su escrito: *Sobre la espada* (1527). Cuando el movimiento baptista se fue extendiendo más y más por tierras austríacas y Fernando I tomó enérgicas medidas contra él, exigió también la entrega de Hubmaier. Pero el proceso contra éste no se basó tanto en su acción reformista o baptista, sino en su doctrina sediciosa en Waldshut, por la que habría producido levantamiento y rebelión entre la gente sencilla. En balde trató de justificarse en su: *Cuenta de su fe*. El 10 de marzo de 1528 halló la muerte en la hoguera.

Hans Denck (h. 1500-1527) trabajó breve tiempo, después de su bautismo, en Augsburgo (mayo 1520). Bautizó a *Hans Hut*, partidario de Tomás Müntzer. Trabacuentas con el principal predicante luterano Urbanus Regius por razón de su doctrina acerca de la justificación, de la predestinación y de la *apokatastasis panton*, alejaron a Denck de Augsburgo, que se trasladó a Estrasburgo (noviembre de 1526), donde se juntó con Miguel Sattler y Luis Hätzer y llamó la atención por disputas con Capito y Butzer. Por navidad de 1526 hubo de abandonar también Estrasburgo.

Marchó al Palatinado, donde trabajó con éxito con la palabra y la pluma en las comunidades baptistas, de Landau y Worms. Aquí trabajó juntamente con Luis Hätzer, que ganaron para su causa a los predicantes luteranos Kautz e Hilario. Clavando tesis y distribuyendo hojas volanderas originó Kautz desórdenes, y fue desterrado. También Hätzer y Denck hubieron de abandonar Worms. El último se dirigió a Basilea. En agosto de 1527 lo hallamos en el «concilio de los mártires» en Augsburgo. Pero aquí no ocupó él el centro de los debates, sino Hans Hut y su teología de la expectación inmediata. En vista del inminente fin del mundo se quiso emprender una acción general misionera. Para llevarla a cabo fue Hut mandado al territorio de Basilea. Entretanto, revivió con energía la persecución del anabaptismo. Denck llegó a Basilea en octubre de 1527, pero murió ya a mediados de noviembre de peste, en casa de un humanista amigo. Agotado por persecuciones y contratiempos, parece haber tenido por fracasada su acción como baptista, entregándose a un espiritualismo individualista.

Por mandato imperial de 4 de enero de 1526 [9] y por los decretos de la dieta de Espira de 1529 y de Augsburgo de 1530, los baptistas quedaron afectados por la legislación contra los herejes. Acusados de herejía y rebelión fueron perseguidos, castigados de muerte o desterrados por las autoridades católicas y, en muchos casos, más implacablemente aún por las protestantes. Sin embargo, no se dejaron extinguir completamente.

Las ideas comunes a los baptistas pueden caracterizarse como sigue. Su ideal era reproducir la iglesia madre de Jerusalén. A ésta sólo podían pertenecer los escogidos, que estuvieron prontos a llevar una nueva vida por la más estricta imitación del Señor, y atestiguar su conversión por el bautismo de la fe. La vida del individuo y de la comunidad debe orientarse por la sagrada Escritura, preferentemente por el Nuevo Testamento. El espíritu de Dios, de cuya posesión se tiene certidumbre, garantiza la recta inteligencia de su contenido. Se rechaza la presencia real, pero se da gran importancia a la cena como comida de recuerdo y amor para el interior sostén de la comunidad. Como «Iglesia de los santos», ésta debe mantenerse pura por el riguroso manejo de la excomunión,

---

9 Texto: *Quellen zur Gesch. der Taufer* I, 3s.

que es el criterio de una legítima Iglesia. Una marcada conciencia de misión conduce a viva actividad misionera, que está fuertemente bajo el signo de la próxima expectación. Se mantiene por lo general la propiedad privada, pero se quiere compartir los bienes con el hermano por voluntaria caridad. Si se exige comunidad de bienes, se trata de uso, no de propiedad común. En principio se obedece de buen grado a la autoridad, aun cuando los auténticos cristianos no necesitan de autoridad. Sin embargo, con referencia al sermón del monte, se condena la guerra, el juramento y la pena de muerte. Por eso un baptista no debe desempeñar ningún cargo de autoridad. Aun cuando los hermanos se portaban pacíficamente y como buenos súbditos, las autoridades vieron en ellos una amenaza al orden y seguridad pública. A la persecución respondieron los baptistas con un gran ánimo para el sufrimiento. Éste era el signo de su elección. «Los cristianos de verdad creyentes», escribía Conrado Grebel a Tomás Müntzer, «son ovejas entre lobos, ovejas para el matadero, que deben bautizarse en la angustia y necesidad, en la tribulación, persecución, pasión y muerte, pasar por la prueba del fuego y alcanzar la patria del descanso eterno, no degollando enemigos corporales, sino matando a los espirituales» [10].

2. *Los hermanos moravos*

Junto a los hermanos suizos que desde Zurich se esparcieron por el sur de Alemania hasta Hesse y Turingia, hay que mentar como segundo grupo a los *hutterianos* de Moravia. Su nombre les viene de Jakob Hutter († 1536). Éste nació en Pustertal y, a la muerte de Jörg Blaurock, fue cabeza y organizador del anabaptismo del Tirol. Para escapar a la persecución en el Tirol, buscó con sus secuaces, en 1529, refugio en Moravia. Allí se encontró con comunidades de baptistas que cultivaban una estricta comunidad de bienes a ejemplo de la iglesia apostólica de Jerusalén. Sobre esta base creó Hutter en 1533-35 las sociedades de consumo y producción de los cortijos de hermanos. *Ulrico Stadler* († 1540), presidente de los hermanos hutterianos de Bucovice (Moravia), escribe en su

---

10. *Th. Müntzers Briefwechsel* 97; H. Fast, 20.

tratado sobre la comunidad de bienes: «Donde hay propiedad, donde se tiene y fomenta... se está fuera de Cristo y de su iglesia, y no se tiene un "padre en el cielo". En cambio, la verdadera paz es ponerse con sus bienes al servicio de los santos»[11]. A los hermanos hutterianos de Moravia pertenecía también el silesio *Gaspar Braitmichel* († 1573), cronista del movimiento baptista. El *Libro de historia*, por él comenzado, es una fuente importante para los comienzos zuriqueses y para la historia e ideas de los hermanos hutterianos[12].

3. *Los baptistas en los Países Bajos y en el norte de Alemania*

El tercer grupo, el anabaptismo de los Países Bajos y Alemania del norte, se remonta a Melchor Hofmann. En el territorio de Münster de Westfalia halló el anabaptismo una expresión radical y hasta aventurera, en detrimento de la fama de los baptistas en general. Menno Simons logró reducir el anabaptismo del norte de Alemania a su primigenio carácter pacífico.

El peletero *Melchor Hofmann* (h. 1500-1543) había actuado, desde 1523, como predicante laico luterano en el Báltico, en Suecia y en el norte de Alemania. Pero por su fantástica interpretación de la Escritura, sus ideas escatológicas y su doctrina espiritualista sobre la cena, contradecía a Lutero y la reforma luterana. En 1529 conoció en Estrasburgo a los baptistas y en 1530 se pasó a ellos. Como éstos pedía tolerancia y libertad religiosa, estricta santificación de la vida, renuncia a las armas y bautismo de los adultos. Esto lo entiende él como sello de la alianza con Dios en los adultos. Pero Hofmann se distingue de los baptistas por su difuso apocalipticismo y su interpretación monofisítica de la encarnación. Según él Cristo no habría tomado su carne por María, sino de María. La Biblia es para Hofmann un apocalipsis (o revelación secreta), que sólo puede entender rectamente el dotado del espíritu, como de una clave de David. Como tal creía él reconocer los signos del fin de los tiempos y sentíase llamado a leer en la sagrada Escritura los

11. H. Fast, 139s; 146.
12. Ed. dirigida por A.J F. Zieglschmid, *Die älteste Chronik der Hutterischen Brüder*, Ithaca, N.Y. 1943.

designios y exigencias divinas. Teníase a sí mismo por uno de los dos testigos escatológicos anunciados en Ap 11, 3 y en varias ocasiones anunció el fin del mundo. Reiteradamente hubo de salir de Estrasburgo, y trabajó en la Frisia oriental y en Holanda. Con arrebatadora elocuencia logró introducir el anabaptismo en Holanda y ganar muchos adeptos para la nueva «iglesia de la alianza». A sus fieles se los llamó primero «melchoritas» o «bontgenooten» (aliados). En Amsterdam procedieron las autoridades contra ellos, y Hofmann hubo de huir. Su vicario Volkertszoon y otros ocho de sus secuaces fueron decapitados en La Haya (5 de diciembre de 1531). La comunidad siguió trabajando en silencio. Hofmann mismo había mandado no bautizar durante dos años y limitarse a predicar y exhortar, hasta que el Señor determinara la hora. Los hermanos suizos vieron en ello cobardía y desobediencia al mandato misional de Cristo.

También su neófito *Jan Matthijs* de Haarlem contradijo su prohibición de bautizar y, a fines de 1533, envió doce «apóstoles» a predicar y bautizar. Dos de ellos, Bartel Boeckbinder y Willem Cuper, bautizaron en Frisia, entre otros, a Obbe Philips, al que instituyeron anciano. Éste bautizó dos años más tarde (1536) al ex sacerdote católico Menno Simons (†1561), que sería cabeza de los mennonitas que de él tomaron su nombre.

Entretanto, aguijado por la conciencia de su misión de cooperar, como nuevo Elías, al advenimiento de Cristo, marchó Hofmann otra vez a Estrasburgo. Un visionario baptista, de Frisia, le había profetizado que iría a Estrasburgo, y, tras prisión de medio año, al advenimiento del Señor, se pondría a la cabeza de una procesión triunfal de baptistas que recorrería todo el mundo. Como se lo dejó en paz durante dos meses, se ofreció él mismo al consejo para que lo encarcelaran. El consejo accedió a su deseo en mayo de 1533, y trató su causa con ocasión del sínodo general de Estrasburgo con asistencia de Martín Butzer. La consecuencia fue que el nuevo «Elías» quedó encarcelado durante diez años, hasta su muerte, en circunstancias a veces muy ignominiosas. Contra toda expectación, se aferró aún a sus esperanzas escatológicas. A falta de papel escribió sus visiones en paños de lino, que se han perdido, lo mismo que muchos de sus numerosos escritos; sólo en 1523-33 fueron más de 35.

Melchor Hofmann, «padre del anabaptismo holandés» (Samuel Cramer), pertenece por su renuncia a todo empleo de violencia y su postulado de disciplina y santificación, al «baptismo pacífico y tranquilo». Sin embargo, por su difusa apocalíptica y amenaza del juicio y, sobre todo, por sus partidarios (melchoritas), que emigraron en gran número de Holanda a Westfalia, le cabe parte de responsabilidad en la cruenta tragedia del anabaptismo de Münster.

El capellán *Bernardo Rothmann*, nacido hacia 1495 en Stadtlohn, había predicado allí, ya desde 1529, en sentido luterano. El año 1531 visitó Wittenberg y Estrasburgo y aquí entró en tratos con los baptistas y el espiritualista Gaspar von Schwenckfeld. A su vuelta impuso la reforma en Münster. Su orden eclesiástico y su doctrina sobre la cena estaban influidas por Zuinglio, lo que le atrajo en boca del pueblo el mote de «Stutenbernd». Desde 1533 estuvo influido por los llamados predicantes de Wassenberg, que rechazaban el bautismo de los niños. Esto llevó a trabacuentas con el consejo de la ciudad.

Sin embargo, con la irrupción de melchoritas que afluyeron desde 1533, los sectores radicales ganaron terreno en Münster. El 5 de enero de 1534 llegaron allí los holandeses Bartel Boeckbinder y Willem Cuper y rebautizaron a Rothmann y a otros predicantes. Rothmann prosiguió los bautizos. Por de pronto se opuso el consejo de la ciudad. El obispo y señor temporal dispuso se procediera contra los baptistas como rebeldes y alborotadores; pero éstos consiguieron apoderarse del gobierno de la ciudad y el 23 de febrero de 1534 llevaron a efecto la elección de un consejo baptista. Sin embargo, el gobierno secreto lo ejercía el panadero de Haarlem, *Jan Matthijs*. Éste propuso ejecutar a todos los contrarios al baptismo. Contra tal proyecto impuso el tratante en paños munsterano Knipperdolling el destierro de ellos. Entretanto, el obispo Franz von Waldeck hizo cercar militarmente la ciudad. Los baptistas movilizaron toda la población para la defensa y suprimieron en gran parte el derecho de propiedad. Cuando Jan Batt cayó en una salida, el sastre *Jan Beuckelsz*, de Leiden, asumió su sucesión. Disolvió el consejo de baptistas e instituyó 12 ancianos para el gobierno de las tribus de Israel. En realidad mandaba él. Después de un éxito militar el 31 de mayo, se hizo proclamar rey no sólo

de Münster, sino del mundo. Como predicador cortesano y con su pluma se puso Bernardo Rothmann al servicio del reino de Münster. De las cinco obras escritas por los años 1533-35, el opúsculo: *De la venganza y castigo de la abominación babilónica* tenía por fin incitar a los baptistas de Holanda a que acudieran a Münster a hacer levantar el sitio de la ciudad: «Por eso, queridos hermanos, aprestaos para la lucha, no sólo con las humildes armas del apóstol para sufrir (2 Cor 10, 4), sino también con el glorioso arnés de David para la venganza, a fin de extirpar con el poder y ayuda de Dios todo el poder babilónico y todo ser impío» [13]. El comunismo no fue impuesto tan radicalmente como entre los hermanos moravos. El comunismo de producción en la artesanía resultó más de la necesidad militar. Las familias siguieron unidas. Sin embargo, en junio de 1534, fue introducida la poligamia en el sentido de matrimonio simultáneo de un marido con varias mujeres, se mandó casarse a todas las mujeres sin marido y a las que quedaron de los «impíos» expulsados se les impuso también obligación de contraer nuevas nupcias. La habilidad y crueldad de Jan van Leiden y la obstinación de los baptistas lograron retener la ciudad durante un año y cuatro meses, por más que ya a fines de 1534 hizo su aparición el hambre. Todavía cuando la traición abrió a los sitiadores las puertas de la ciudad, se defendieron los baptistas tan eficazmente con valor desesperado, que por poco infligieron una derrota a las tropas episcopales. La ciudad cayó el 25 de junio de 1535. El baño de sangre fue espantoso. Jan van Leiden, su lugarteniente Knipperdolling y el consejero regio Bernardo Krechting fueron interrogados con tortura, durante siete meses, el rey mismo paseado por el país para pública vergüenza, hasta que, el 22 de enero de 1536, fueron atormentados de muerte, en Münster, con tenazas rusientes, y sus cadáveres expuestos en jaulas de hierro junto a la torre de la iglesia de san Lamberto. Así tuvo fin cruel el reino de Münster, repugnante «mezcolanza de piedad, sensualidad y sed de sangre» (Ranke). Por su aspiración a erigir visiblemente en el mundo el reino de Dios y someter por la fuerza a su dominio mundo y sociedad, los anabaptistas de Münster deben ser contados entre los iluminados más bien que entre los baptistas, pues éstos se

---

13. H. Fast, 360

caracterizan por el repudio de la violencia y la separación en comunidades de hermanos.

Sin embargo, el «reino de Münster» perjudicó grave y duraderamente a su fama. Haber reducido el baptismo bajo-alemán a su línea primigenia fue obra de Menno Simons y de los hermanos *Philips*. Éstos, hijos ilegítimos de un sacerdote católico, fueron bautizados por emisarios de Jan Matthijs en Leeuwarden de Friesland. Obbe († 1563), barbero y cirujano de profesión, y Dirck (1504-68), ex franciscano, se opusieron al baptismo revolucionario de Münster y asumieron la dirección del ala pacífica de los melchoritas, que por un tiempo se llamaron «obbenitas».

Obbe, que fue nombrado, por imposición de manos, predicante baptista, ordenó a su hermano Dirck de anciano en la fraternidad baptista holandesa. Lo mismo hizo, el año 1536, en Groninga, con Menno Simons, a quien bautizara un año antes. Pero, hacia 1540, se retiró del movimiento baptista, al que achacaba caer en lo visible y exterior. Él mismo dudó de su propia vocación o «misión» y se dio a un espiritualismo individualista. Su *Confesión* es fuente importante para la historia de los melchoritas y del baptismo münsteriano [14]. En contraste con el espiritualismo de su hermano y de Sebastián Franck, con quien había polemizado en la contestación y examen de dos cartas [15], Dirck Philips pensaba partiendo de la comunidad y quería erigir en ella una comunión de verdaderos convertidos. Por razón de su pureza y santidad exigía la excomunión y la consiguiente «evitación», de los excomulgados. Incansablemente trabajó en los Países Bajos y en Alemania del norte. Desde 1550 residió principalmente en Danzig. Difundió sus opiniones en numerosos escritos que editó antes de su muerte, reunidos en el *Enquiridion* o *Manual de la doctrina cristiana* [16]. Así vino a ser el teólogo y dogmático del baptismo norte-alemán y holandés. Más claro y sistemático que Menno Simons, con quien colaborara por mucho tiempo, por su estilo vivo y parcial y hasta caprichoso, no alcanzó con mucho la acción profunda y extensa de aquél.

Menno Simons (1496-1561) trabajó después de su ordenación de anciano, durante siete años, en Francia y Holanda del norte. Juntamente desplegó una copiosa actividad literaria. Su obra principal:

14 BRN VII, 121-138, H FAST, 319 340.

15 BRN X 493-507, H FAST, 171 188

16 BRN X

El fundamento de la doctrina cristiana (1539), trata de la penitencia, de la fe, del bautismo, de la cena, de la evitación de los impíos y de la misión, vida y doctrina de los predicantes. En enero de 1544 sostuvo Menno en Emden una disputa con Jan Laski que trabajaba allí como reformador. No hubo avenencia sobre la encarnación de Cristo, el bautismo de los niños y la vocación de los predicantes. Como Melchor Hofmann, Menno opinaba que Cristo no nació de María, sino en María; su carne no la habría tomado por María, sino por el Espíritu Santo, a base de un acto especial creador de Dios. Después de una actividad de dos años en Colonia, tuvo su vivienda principal en Holstein, desde donde recorrió la costa del mar Báltico desde Lübeck hasta Livonia.

En muchas polémicas y frente a los rigoristas, Menno adoptó siempre una postura de mediación; una y otra vez se esforzó por mantener la paz y la unidad. Cuestiones vivamente discutidas entre los baptistas holandeses eran la excomunión, los matrimonios mixtos con los incrédulos, es decir, con quienes no pertenecían a la comunidad baptista, y la evitación del consorte apóstata o incrédulo, que prácticamente equivalía al divorcio. En su escrito: *Una triste y cristiana excusa y respuesta* (1552), protesta Menno vivamente de que se lo identifique con los revolucionarios de Münster. Él y sus hermanos están contra la revolución y no exigen comunidad de bienes. La acusación de poligamia es una mala calumnia. No se los debe tampoco llamar anabaptistas y mucho menos asesinos de almas, pues rechazaban el bautismo de los niños, como falso bautismo cristiano; tampoco eran profanadores del sacramento, pues no creían que el pan y el vino fueron sustancialmente carne y sangre. Menno supo eludir una y otra vez la persecución. Murió en 1561 en Wüstenfeld junto a Bad Oldesloe (Holstein). Su importancia está en haber unido a los baptistas pacíficos de Holanda y Alemania del norte, y haber logrado poco a poco, por su acción y escritos, que las gentes distinguieran entre baptistas y anabaptistas de tipo münsteriano. La sublime especulación teológica no fue su fuerte. Centro de su doctrina fue la regeneración como postulado fundamentalísimo de la vida cristiana. Es obra de Dios y brota de la semilla de la palabra divina, pero debe demostrarse en una vida penitente, en obediencia a la palabra y mandamientos de Dios. Sólo los de verdad renacidos pueden pertenecer a la Iglesia de Cristo.

De ahí la importancia que se da a la excomunión y a la condenación de los matrimonios mixtos.

Aunque Menno Simons no fue el fundador de la comunidad baptista, que existía ya diez años antes de que él ingresara; sin embargo, en el curso del siglo XVI se naturalizó el nombre de mennonitas para designar a los baptistas de Holanda y Alemania. Ello fue también nombre protector para distinguirse de los anabaptistas, a los que la ley del imperio amenazaba con la muerte. En el siglo XVII, mennonita fue nombre corriente de todos los grupos de baptistas, a excepción de los hutterianos. En los Países Bajos liberados los mennonitas sólo alcanzaron limitada tolerancia. Desde 1811 se unieron allí en la *Algemene Doopsgezinde Societeit.* Las persecuciones y la idea de la separación condujeron a la dispersión por todo el mundo, e hicieron de los mennonitas los adelantados de las regiones desérticas. Por su conducta seria y sencilla y por su sentido de comunidad tuvieron gran importancia en la evolución económica de los territorios por ellos habitados, lo que trajo a su vez consigo que, por lo menos en Alemania y los Países Bajos, fueran abandonando cada vez más el principio de la separación en favor de una activa participación en la vida social y cultural.

4. *El espiritualismo*

Por todos los movimientos de reforma de los siglos XV y XVI corre una aspiración a la espiritualización. Contra la exteriorización y materialización de la piedad, se reclamaba interioridad y mejor justicia interna. Sólo puede hablarse de espiritualismo donde se mira lo externo como simplemente sin valor o por lo menos como sin importancia, se admite un dualismo de supuestos neoplatónicos y se pone al espíritu en contradicción con el cuerpo, la letra y la Iglesia visible, con sus «ordenaciones» externas, como los sacramentos, la liturgia y la disciplina. Rasgos espiritualistas se dan en Erasmo y Zuinglio, menos en Lutero; pero en éste, a su vez, en muchos aspectos, más que en los exaltados Karlstadt y Müntzer. Entre los baptistas, estaba especialmente tocado de espiritualismo Hans Denck, y parece que, al fin de su vida, se entregó totalmente a él. Bajo el influjo de Denck, se hizo también espiritualista Luis

Hatzer (h. 1500-1529), lo mismo que Christian Entfelder y Hans Bünderlin. Los principales representantes del espiritualismo en el siglo XVI fueron *Gaspar von Schwenckfeld* (1489-1561) y *Sebastián Franck* (1499-1542). El noble silesio Schwenckfeld fue primero secuaz de Lutero. Como consejero de Federico II de Liegnitz, ganó a éste para la reforma protestante y contribuyó fuertemente a su propagación en Silesia. Schwenckfeld exigía la vida de la primitiva iglesia apostólica. Por eso, para él eran decisivos los frutos morales de la vida cristiana. Por su interpretación espiritualista de la cena y sospechas de baptismo, tuvo que abandonar Silesia en 1529, y se dirigió a Estrasburgo. Durante su estancia allí hasta 1533, en el trato y polémicas con reformadores como Capito y Butzer y distintos grupos de baptistas, espiritualistas e iluminados, su concepción tomó la forma que le es peculiar. Butzer lo expulsó a Augsburgo, de donde, en 1535, marchó a Ulm. En conflicto también con los suizos por su cristología y condenado también como baptista y sacramentario por la convención de teólogos luteranos de Esmalcalda (1540), llevó los dos decenios siguientes una vida inquieta, buscando alojamiento en posesiones de nobles o en las casas de sus adeptos.

Por sus numerosos manuscritos, de los que más de un centenar fueron impresos y otros corrieron manuscritos, se creó una gran comunidad de leyentes, cuyos miembros se edificaban mutuamente y se fortalecían en una fe individualistamente entendida. Había que apartarse de la «Iglesia creada». La verdadera Iglesia vive en la dispersión y sólo Dios conoce a sus miembros.

La condición misma de criatura es pecado, que es menester superar, a la manera como Cristo divinizó su naturaleza humana. Su carne glorificada es la perenne comida de los creyentes. Por eso sólo hay un camino, el de dentro afuera, y Dios no puede ligarse a ritos externos, a los sacramentos o la palabra escrita, sino sólo a la interioridad del hombre. «Yo busco que obremos recta y constantemente de dentro afuera, con espíritu, fe y caridad para corrección o mejora de los hombres. Ellos en cambio, buscan obrar de fuera adentro con ceremonias y sacramentos» [17]. No trae la Escritura el espíritu; no, el hombre lleno de espíritu lo lleva a la Escritura; él «tiene que llevar la luz divina a la Escritura, el espí-

17. *Underscheid zwischen Caspar Schwenckfeld und der Predicanten leere* (1556) «Corpus Schwenckfeldianorum» XV, Doc 989, p. 24, H FAST, 207

ritu a la letra, la verdad a la imagen y el maestro a su obra»[18].

Sebastián Franck (1499-1542), de Donauwörth, era sacerdote y de 1526 a 1528 ejerció sus funciones en comunidades evangélicas cerca de Nuremberg. Luego abandonó su ministerio eclesiástico y se dedicó a escribir en Nuremberg y Estrasburgo. Por querella de Erasmo, al que había notado de hereje, fue expulsado de Estrasburgo. Durante un tiempo se ganó el pan como jabonero en Esslingen. Desde 1533 estableció una imprenta en Ulm. Sin embargo la mayor parte de sus numerosas obras: Crónicas *(Türkenchronik* 1531; *Chronika, Zeitbuch und Geschichtsbibel* 1531; *Germaniae Chronicon* 1538), un *Weltbuch* cosmográfico (1534), comentarios a la Biblia, colecciones de proverbios y traducciones, hubieron de ser impresas en el extranjero. En 1539 fue expulsado de Ulm y en 1540 fue condenado como hereje por la convención de teólogos de Esmalcalda por separación de la Iglesia y desprecio de la Biblia y ministerio de la predicación. Murió en Basilea el año 1542. En opinión de Franck, «la Iglesia exterior de Cristo quedó devastada y destruida»[19]. Como desde entonces fueron manchados la ordenación externa y los sacramentos, Dios lo hace ahora todo por el espíritu en su Iglesia invisible que está dispersa entre los gentiles. Por lo demás, Dios había destinado los sacramentos sólo para la juventud de la Iglesia, como las muñecas para el niño. Ahora hay que tender «a cosas más serias: la fe, la penitencia y la negación de sí mismo»[20]. También a gentiles y turcos hay que tenerlos por hermanos, aunque no hayan oído una historia o una letra de Cristo; lo decisivo es que hayan experimentado su fuerza por la palabra interior. Cristo es el Verbo o palabra invisible. Su historia tiene tan poca importancia como la palabra exterior de la sagrada Escritura, que es «el papa de papel». La letra oculta el misterio. Dios tiene que «despertar en nosotros para espíritu y vida la letra muerta que mata»[21]. Franck cultiva la historia de la Iglesia como historia de los herejes, pero éstos deben ser tenidos por los verdaderos cristianos. « Y es así que los cristianos han sido siempre y en todas partes herejes de todo el mundo»[22]. A los reformadores les echa en cara Franck haber abandonado el principio de la interioridad y

18 *Von der heiligen Schrift (1551)* «Corpus Schw» XII, Doc. 780, p. 430.
19. H. FAST, 224 20 Ibid, 227
21. Ibid., 245 22 Ibid, 235

libertad de la fe, que regía al comienzo del protestantismo. Tanto más luchó él, lo mismo que Schwenckfeld, por la tolerancia.

Espiritualistas y baptistas, «a la izquierda de la reforma protestante», vinieron a ser, por sus principios y su situación de perseguidos, campeones de ideas tan modernas como la libertad de la fe, libre seguimiento de la Iglesia y separación de la Iglesia y del Estado. Ideas, a la verdad, que sólo por las iglesias libres de Inglaterra y por la revolución francesa lograron ser generalmente reconocidas [23].

XVI. LOS IMPUGNADORES LITERARIOS CATÓLICOS DE LUTERO Y DE LA REFORMA PROTESTANTE

Textos: Corpus Catholicorum (= CCath). Obras de escritores católicos de la época de la escisión de la fe, hasta 29 cuadernos, Munster 1919-67; sobre su origen: H. JEDIN, *Jos. Grevins (1868-1919),* Munster 1954.

Bibliografía: K. WERNER, *Geschichte der apologet. u. polem. Literatur der christlichen Theologie,* t. IV, Schaffhausen 1865; H. LAEMMER, *Die vortridentinischkatholische Theologie des Reformationszeitalters,* Berlín 1858; F. FALK, *Das Corpus Catholicorum:* «Der Katholik» 71, 1 (1891) 440-463; N. PAULUS, *Kath. Schriftsteller aus der Reformationszeit:* «Katholik» 72, 1 (1892) 544-564, 73, 2 (1893) 213-223; id., *Die deutschen Dominikaner im Kampf gegen Luther (1518-63),* Friburgo 1903; F. LAUCHERT, *Die italienischen literarischen Gegner Luthers,* Friburgo 1912; G. WOLF, *Die kath. Gegner der Reformation vor dem Tridentinum und Jesuitenorden: Quellenkunde der dt. Reformationsgeschichte* II, 2, Gotha 1922, 206-262; P. POLMAN, *Die polemische Methode der ersten Gegner der Reformation,* Munster 1931; id., *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVIe siècle,* Gembloux 1932; H. JEDIN, *Die geschichtl. Bedeutung der kath. Kontroversliteratur im Zeitalter der Glaubensspaltung:* HJ 53 (1933) 70-97; id., *Gesch. des Konzil von Trient* I, Friburgo ²1951, 315-328; J. LORTZ, *Die Reformation in Dtl.* II, Friburgo ⁴1964, 154-198; E. ISERLOH, *Der Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther,* Munster 1952; *Acta Reformationis catholicae ecclesiam Germaniae concernantia,* ed. dirigida por G. PFEILSCHIFTER I: 1520-1532, Ratisbona 1959, II: 1532-42 (1960).

Juan Eck: Lista de sus obras: J. METZLER, CCath 16 (1930) LXXI-CXXX; reediciones: CCath 1 (1919), 2 (1921), 6 (1923), 13 (1928), 14 (1929); TH. WIEDEMANN, *Dr. Johannes Eck,* Ratisbona 1865; W. FRIEDENSBURG, *Dr. Johannes Ecks Denkschriften zur dt. Kirchenreformation 1523:* «Beitr. zur bayer

23. R.H. BAINTON, *Der taufersche Beitrag zur Gesch. Das Täufertum,* ed dirigida por HERSHBERGER, 299-308.

Kirchengesch.» 2 (Erlangen 1895-96) 159-196, 222-253; id., *Cartas* ZKG 19 (1899) 211-264, 473-485; J. GREVING, *Eck als jungen Gelehrter*, Munster 1906; id., *Ecks Pfarrbuch für U.L.F. in Ingolstadt*, Munster 1914; H. SCHAUERTE, *Die Busslehre des Johannes Eck*, Munster 1919; W. GUSSMANN, *Des Johannes Eck 404 Artikel zum Reichstag von Augsburg 1530*, Kassel 1930; H. RUPPRICH, *Der Eckius Dedolatus und sein Verf.*, Viena 1931; G. VON PÖLNITZ, *Die Beziehungen des Johannes Eck zum Augsburger Kapital:* HJ 60 (1940) 685-705; H.G. ASSEL, *Das kanon. Zinsverbot und der «Geist» des Frühkapitalismus in der Wirtschaftsethik bei Eck und Luther*, Diss. masch. Erlangen 1948; E. ISERLOH, *Die Eucharistie in der Darstellung des Johannes Eck*, Munster 1950; F. ZOEPFL, *Johannes Eck: Lebensbilder aus dem Bayer. Schwaben*, Munich 1958, 186-216; GERH. MÜLLER, *Johannes Eck und die Confessio Augustana, Zwei unbekannte Aktenstücke vom Augsburger Reichstag 1530:* QFIAB 38 (1958) 205-242.

Jerónimo Emser: Obras: L. ENDERS, *Luther und Emser. Ihre Streitschriften aus dem Jahre 1521*, 2 t., Halle 1890-91; *De disputatione Lipsicensi* (1519), *A venatione Luteriana assertio* (1519), ed. dirigida por X. THURNHOFER: CCath 4, Munster 1921. Carta: RGStT 3 y 40; 5 Messopferschriften 1524-25, ed. dirigida por TH. FREUDENBERGER: CCath 28, Munster 1959. Bibliografía: P. MOSEN, *Hieronymus Emser*, Halle 1890; G. KAWERAU, *Hieronymus Emser*, Halle 1898; F. GESS, *Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen*, 2 t., Leipzig 1905-17; F. JENSSEN, *Emsers N.T. in niederdt. Übertragung*, Schwerin 1933; G. REICHEL, *Herzog Georg der Bärtige und Erasmus von Rotterdam*, Diss. masch. Leipzig 1947; O. VOSSLER, *Herzog Georg der Bärtige und seine Ablehnung Luthers:* HZ 184 (1957) 272-291.

Juan Cocleo: Lista de obras: M. SPAHN, *Johannes Cochlaeus*, Berlín 1898, 341-372. Reediciones: *Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation* IV, Leipzig 1910, 177-218; CCath III, XV, XVII, XVIII; Ct XII, 166-208. Cartas: ZKG 18 (1898); RGStT 3 (1907) 14-18, 44-51, 53ss, 57, 59-65, 7 (1909) 32ss, 45ss, 51ss, 58-62, 21-22 (1912) 248-252; RQ 35 (1927) 447-451 (con indicación de más ediciones de cartas); ARSKG 5 (1940) 216-220. Literatura: M. SPAHN, *Johannes Cochlaeus*, Berlín 1898; H. JEDIN, *Des Johannes Cochlaeus Streitschrift de libero arbitrio hominis (1525)*, Breslau 1927; id., *Schlesische Lebensbilder* IV, Breslau 1931, 18-28; A. HERTE, *Die Lutherkommentare des Johannes Cochlaeus*, Munster 1935; id., *Das kath. Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochlaeus*, 3 t., Munster 1943; K. KASTNER, *Cochlaeus und das Priestertum:* ArSKG 10 (1952) 84-105.

Juan Fabri: Obras: *Opuscula*, Leipzig 1537; *Opera*, Colonia 1537-41; *Malleus in haeresim Lutheranam*, ed. dirigida por A. NAEGELE: CCath 23-26, Munster 1941-52; CT IV, 10-23. Bibliografía: A. HORAWITZ, *J. Heigerlein (gen. Fabri), Bischof von Wien, bis zum Regensburger Convent:* SAW 107 (1884) 83-220; K. CZERWENKA, *Johannes Fabri als Generalvikar von Konstanz*,

Diss. Viena 1903; L. HELBLING, *Johannes Fabri,* Munster 1941, con más bibliografía y lista de 81 obras independientes.

Friedrich Nausea: Cartas ed. por W. FRIEDENSBURG: ZKG 20 (1900) 500-545, 21 (1901) 537-594; *Reformgutachten* CT XII, 364-426, 428-431; *Acta Reformationis Catholicae* II, Ratisbona 1960, 547-555. Bibliografía: J. METZNER, *Friedrich Nausea,* Ratisbona 1884; J.G. MAYER, *Bischof Nausea auf dem Konzil von Trient:* HJ 8 (1887) 1-27; H. GOLLOB, *Friedrich Nausea,* Viena 1952; H. JEDIN, *Das konziliare Reform-programm Friedrich Nauseas:* HJ 77 (1958) 229-253; J. WODKA, *Kirche in Österreich,* Viena 1959, 201-205.

Berthold von Chiemsee: Tewtsche Theologey, ed. dirigida por W. REITHMEIER, Munich 1852; F.X. REMBERGER, *Die Lehre von der Kirche in der «Tewtschen Theologey»:* MThZ 9 (1958) 97-109.

Universidad de Lovaina: H. DE JONGH, *L'ancienne faculté de théologie de Louvain,* Lovaina 1911; E. DE MOREAU, *Luther et l'université de Louvain:* NRTh 54 (1927) 401-435; R. GUELLUY, *L'évolution des méthodes théologiques à Louvain d'Erasmus à Jansenius:* RHE 37 (1941) 52-71; J. ÉTIENNE, *Spiritualisme érasmien et théologiens louvanistes,* Lovaina 1956; K. BLOCKX, *De veroordeling van Maarten Luther door de theol. faculteit de Leuven in 1519,* Bruselas 1958, bibl.

Jacob Latomus: Opera Omnia, Lovaina 1550; *De Primatu Romani Pontificis 1525: Bibliotheca reformatoria neerlandica* III, ed. dirigida por F. PIJPER, La Haya 1905, 111-195; J. ÉTIENNE, *Spiritualisme érasmien 163-186,* (Obras y bibliografía).

Alberto Pigge: H. JEDIN, *Studien über die Schriftstellertätigkeit Albert Pigges,* Munster 1931; L. PFEIFER, *Ursprung der kath. Kirche und Zugehörigkeit zur Kirche nach Albert Pigge,* Wurzburgo 1938; J. FEINER, *Die Erbsündenlehre Albert Pigges,* Zurich 1940; M.E. KRONENBERG, *Albert Pigge zijn geschriften en zijn bibliotheek:* «Het Boek» 28 (1944) 107-158, 226; R. BÄUMER, *Die Unfehlbarkeitslehre Albert Pigges,* Diss. masch. Bonn 1956; id., *Die Auseinandersetzung über die römische Petrustradition in den ersten Jahrzehnten der Reformationszeit:* RQ 57 (1962) 20-57.

Enrique VIII: Letters and Papers of the Reign of Henry VIII, ed. dirigida por J.S. BREWER, 21 t., Londres 1861-1910; *Assertio septem sacramentorum* (1521), traducción alemana en: *G. Walch, Luthers sämtliche Schriften,* t. 19, St. Louis 1907, n.º 1-70; C.S. MEYER, *Henry VIII burns Luther's Books, 12 May 1521:* JEH 9 (1958) 173-187; P. HUGHES, *The Reformation in England,* 3 t., Londres 1951-54.

John Fischer: Opera, ed. dirigida por G. FLEISCHMANN, Wurzburgo 1957; *English Works,* ed. dirigida por J.B. MAYOR, Londres 1876; *Supplement,*

Londres 1921; *Sacerdotii defensio:* CCath 9, Munster 1925; T.E. BRIDGETT, *Life of blessed John Fischer,* Londres 1888, ^{4}1922; J. GRISAR, *Der hl. Martyrer John Fischer:* StdZ 129 (1935) 217-230; F.P. BELLABRIGA, *De doctrina beati Joannis Fischer in operibus adversus Lutherum,* Roma 1934; V. McNABB, *St John Fischer,* Londres 1935; O. HENDRIKS, *John Fischer. Bisschop en martelaar,* Nimega 1947; V. HEYNK, *Der hl. John Fischer u. die scotist. Reuelehre:* FStud 25 (1958) 105-133.

Tomás Moro: Opera Omnia latina, Francfort-Leipzig 1689; reimpr. Francfort 1963; obras ingl. ed. dirigida por W. RASTELL, Londres 1557, reimpresión incompleta ed. dirigida por W.E. CAMPBELL, 2 t., Londres 1931; *Correspondence,* ed. dirigida por E.F. ROGERS, Princeton 1947. Bibliografía: *Moreana* 1478-1945, ed. dirigida por F. y M.P. SULLIVAN, Kansas 1946; T.E. BRIDGETT, *Life and Writings of Sir Thomas Morus,* Londres ^{2}1892; E.M.G. ROUTH, *Sir Thomas Morus and his Friends,* Londres 1934; AAS 27 (1935) 159-162, 201-208; R.W. CHAMBERS, *Thomas Morus,* Londres 1935, traducción alemana, Munich 1946, bibl.; W.E. CAMPBELL, *Erasmus, Tyndale and More,* Londres 1949; P. HUBER, *Traditionsfestigkeit und Traditionskritik bei Thomas Morus,* Basilea 1953; E. FLESSEMAN VAN LEER, *The Controversy about Scripture and Tradition between Thomas Morus and W. Tyndale:* «Ned. Archief voor Kerkgesch.» NS 43, La Haya 1959, 143-164; id., *The Controversy about Ecclesiology between Thomas Morus and W. Tyndale:* ibid., 44 (1960) 65-86.

Silvestre Prierias: F. LAUCHERT, *Die it. literarischen Gegner Luthers* Friburgo 1912, 7-30.

Tomas de Vio Cajetanus: Opera Omnia, 5 t., Lyón 1639; *Opuscula Omnia,* Lyón 1558 y otras ed.; *De divina institutione Pontificatus Romani,* ed. dirigida por F. LAUCHERT: CCath 10, Munster 1925; J.F. GRONER, *Kard. Cajetanus,* Friburgo 1951, Bibl.

Ambrosio Catharino: Apologia, ed. dirigida por J. SCHWEIZER: CCath 27, Munster 1956; J. SCHWEIZER, *Ambrosius Catharinus,* Munster 1910; F. LAUCHERT, *Die it. literarischen Gegner Luthers,* Friburgo 1912, 30-133; ECatt IX, 1686s (Bibl.).

Jacob van Hoogstraeten: Bibliotheca reformatoria neerlandica III, ed. dirigida por F. PIJPER, La Haya 1905: *De veneratione sanctorum* (1524), *De Purgatorio* (1525), *Disputationes contra Lutheranos* (1526); N. PAULUS, *Die dt. Dominikaner im Kampf gegen Luther,* Friburgo 1903, 87-107.

Juan Mensing: N. PAULUS, *Die dt. Dominikaner* 16-45; A. WARKO, *Johannes Mensings Lehre von der Erbsünde und Rechtfertigung,* tesis Breslau 1903; E. ISERLOH, *Der Kampf um die Messe,* Munster 1952, 46-52.

Juan Faber, O.P.: N. PAULUS, *Die dt. Dominikaner* 292-313; TH. A DILLIS, *Johannes Faber: Lebensbilder aus dem Bayerischen Schwaben* 5 (1956) 93-111.

Juan Fabri, O.P.: N. PAULUS, *Die dt. Dominikaner* 232-266; P. SIEMER, *Gesch. des Dominikanerklosters St. Magdalena in Augsburg,* Vechta 1936, 107-114.

Ambrosio Pelargo, O.P.: N. PAULUS, *Die dt. Dominikaner* 190-212; A. KEIL, *Ambrosius Pelargus:* AMrhKG 8 (1956) 181-223; W. MANN, *Eine humanistische Schrift über die Messe:* AMrhKG 13 (1961) 197-233; P. MOHR, *Der Opfercharakter der Messe in der Apologia und im Hyperaspismus des Ambrosius Pelargus,* Speyer 1965.

Juan Dietenberger: CH. MOUFANG, *Kath. Katechismus des 16. Jh.,* Maguncia 1881, 1-105; H. WEDEWER, *Johannes Dietenberger,* Friburgo 1888; N. PAULUS, *Die dt. Dominikaner* 186-189.

Agustín von Alveldt: CCath 11, Munster 1926: *Wyder den wittenbergischen Abgot* (1524) *und Erklärung des Salve Regina* (1527); L. LEMMENS, *P. Augustin von Alveldt,* Friburgo 1899; id. FStud 5 (1918) 131-134; G. HESSE, *Augustin von Alveldt, Verteidiger des Apostolischen Stuhles:* ibid. 17 (1930) 160-178.

Gaspar Schatzgeyer: Omnia Opera, Ingolstadt 1543; *Scrutinium,* ed. dirigida por U. SCHMIDT: CCath 5, Munster 1922; N. PAULUS, *Kaspar Schatzgeyer,* Friburgo 1889; O. MÜLLER, *Die Rechtfertigungslehre nominalistischer Reformationsgegner,* Breslau 1940; V. HYNCK: FStud 28 (1941) 129-151, 29 (1942) 25-44; H. KLOMPS, *Kirche, Freiheit und Gesetz bei... Kaspar Schatzgeyer,* Munster 1959; E. KOMPOSCH, *Die Messe als Opfer der Kirche. Die Lehre Kaspar Schatzgeyers über das eucharistische Opfer,* Diss. masch. Munich 1962.

Nicolás Herborn: Enchiridion, ed. dirigida por SCHLAGER: CCath 12, Munster 1927; *Confutatio Lutheranismi danici* (1530), ed. dirigida por L. SCHMIDT, Quaracchi 1902; E. KURTEN, *Franz Lambert von Avignon und Nikolaus Herborn,* Munster 1950.

Gasparo Contarini: Opera, París 1571; Venecia 1578, 1589; *Gasparo Contarinis Gegenreformatorische Schriften,* ed. dirigida por F. HÜNERMANN: CCath 7, Munster 1923; *Reformgutachten:* CT XII, 131-145, 153ss, 208-215; E. DITTRICH, *Gasparo Contarini,* Braunsberg 1885; id., *Regesten und Briefe,* Braunsberg 1881; H. RÜCKERT, *Die theol. Entwicklung Gasparo Contarinis,* Berlín 1926; H. JEDIN, *Kard. Contarini als Kontroverstheologe,* Munster 1949; id., *Contarini und Camaldoli,* Roma 1953; id., *Ein «Turmerlebnis»*

des jungen Contarini: HJ 70 (1951) 115-130; id., *Gasparo Contarini e il contributo veneziano alla Riforma Cattolica: La Civiltà Veneziana del Rinascimento,* Florencia 1958, 105-124; O. FERRARA, G. Contarini et ses Missions, París 1956; H. MACKENSEN, *Contarini's Theological Role et Ratisbon in 1541:* ARG 51 (1960) 36-57.

Juan Gropper: W. VAN GULIK, *Johannes Gropper,* Friburgo 1906; W. LIPGENS, *Kard. Johannes Gropper,* Munster 1951, Bibl.; H. LUTZ, *Reformatio Germaniae. Drei Denkschriften Johannes Groppers:* QFIAB 37 (1957) 222-310; R. STUPPERICH, *Briefe und Merkblätter Johannes Groppers aus den Jahren 1542-1549:* WZ 109 (1959) 97-107; H. JEDIN, *Das Autograph Johannes Groppers zum Kölner Provinzialkonzil von 1536: Spiegel der Geschichte.* Festgabe für M. Braubach, Munster 1964, 281-292.

Julio Pflug: A. JANSEN, *Julius Pflug: Neue Mitteilungen aus dem Gebiet hist.-antiquarischer Forschung* x, 1, Halle 1863, 1-110, x, 2 (1864) 1-212; W. OFFELE, *Ein Katechismus im Dienst der Glaubenseinheit,* Essen 1965, Bibl.

Miguel Helding: N. PAULUS, *Michael Helding:* «Katholik» 74, II (1894) 410-430, 481-502; E. FEIFEL, *Grundzüge einer Theologie des Gottesdienstes, Motive und Konzeption der Glaubensverkündigung Michael Helding,* Friburgo 1960, Bibl.; id., *Der Mainzer Weihbischof Michael Helding zwischen Reformation und kath. Reform,* Wiesbaden 1962.

Jorge Witzel: G. RICHTER, *Die Schriften Georg Witzels bibliographisch bearbeiter,* Fulda 1913; reimpr., Niewkoop 1963; *Apologia* (1533): A. RÄSS, *Die Convertiten seit der Reformation* I, Friburgo 1872, 156-184; H. VOLZ (ed. dir.), *Drei Schriften gegen Luthers Schmalkaldische Artikel von Cochläus, Witzel und Hoffmeister:* CCath 18, Munster 1932; L. PRALLE, *Die volksliturgischen Bestrebungen des Georg Witzel:* «Jb. für das Bistum Mainz» 3 (1948) 224-242; R. PADBERG, *Zum katechetischen Anliegen Georg Witzels:* ThGl 43 (1953) 192-200; id., *Georg Witzel der Ältere, ein Pastoraltheologe des 16 Jh. s:* ThQ 135 (1955) 385-409; J.P. DOLAN, *The Influence of Erasmus, Witzel and Cassander in the Church of Ordinances... of the united Duchees of Cleve,* Munster 1957; W. TRUSEN, *Um die Reform und Einheit der Kirche. Zum Leben und Werk Georg Witzels,* Munster 1957.

Estanislao Hosius: Opera, 2 t., Colonia 1584; *Die dt. Predigten und Katechesen,* ed. dirigida por F. HIPLER - V. ZAKRZEWSKI, Cracovia 1879-88; E.M. WERMTER (ed. dir.), *Kard. Stanislaus Hosius und Herzog Albrecht von Preussen. Ihr Briefwechsel über das Konzil von Trient,* Munster 1957, Bibl.; *Bibliographia Hosiana,* ed. dirigida por J. SMOCZYNSKY, Peplin 1937; H. EICHHORN, *Der ermländische Bischof und Kard. Stanislaus Hosius,* 2 t., Maguncia 1854; J. LORTZ, *Kard. Stanislaus Hosius,* Braunsberg 1931; L. BER-

NACKI, *La doctrine de l'église chez le Card. Hosius,* París-Posen 1935; F.J. ZDRODOWSKI, *The Concept of Heresy according to Card. Hosius,* Washington 1947.

Frente a la copiosa actividad publicitaria de Lutero, y ante los numerosos escritos, hojas volanderas y libelos que él y sus amigos pudieran lanzar a manos llenas entre el pueblo gracias a la imprenta, se impone preguntar: ¿Qué se opuso a todo eso por parte de la antigua Iglesia? ¿Se aprovechó la defensa de modo parejo de los nuevos medios publicitarios para formar la opinión pública y se esforzó en conservar o recuperar para la Iglesia las masas populares que se iban tras Lutero? ¿Qué éxito le cupo en el empeño? El número de escritores teológicos, que emprendieron la defensa de la Iglesia antigua, es sorprendentemente alto [1], sobre todo si se tiene en cuenta lo impopular y difícil que era este tema. Sólo en los últimos decenios se ha prestado mayor atención a los controversistas católicos y se ha comenzado a poner al alcance de los estudiosos sus obras en el *Corpus Catholicorum*. Estas obras esclarecen la cuestión sobre la fuerza religiosa y teológica con que se hizo frente a Lutero; además, para mejor inteligencia de los reformadores es menester conocer sus interlocutores, y, finalmente, los escritos de los controversistas pretridentinos son importantes como trabajos previos del concilio, que nos permiten la recta estimación de la obra teológica del mismo.

Si no se quieren estimar por bajo de su valor las obras de los primeros impugnadores de Lutero [2], hay que ver claramente lo difícil que era su tarea, y en qué desfavorables circunstancias tenían que realizarla. Había que conocer el error en toda su extensión y alcance e impugnarlo por la exposición de la verdad. Ya lo primero no resultaba fácil dada la general falta de claridad teológica. Muchos veían en Lutero al que iba a traer la por tanto tiempo deseada reforma, y pensaban que sólo se trataba de acabar con los daños,

1. N. PAULUS completa hasta más de 200 los controversistas alemanes alegados por J. FALK: «Katholik» 73, 2 (1893) 213-223. F. LAUCHERT indica 66 «adversarios italianos de Lutero».

2. W. KOEHLER procede harto a la ligera, cuando en su *Dogmengesch. als Gesch. des christlichen Selbstbewusstseins. Das Zeitalter der Reformation* (Zurich 1951), 91, juzga así: «Ante la riqueza, conciencia de lucha y victoria en la línea protestante, el catolicismo no sólo se pone a la defensiva, sino que ostenta pobreza de espíritu. No faltan polemistas, pero los escritos ahora reunidos en el *Corpus Catholicorum* sugieren francamente como una trilla de paja huera».

males y abusos que se habían infiltrado en la vida de la Iglesia. Todavía en 1530, en la dieta de Augsburgo, quiso Melanchthon hacer pasar pareja versión. Frente a ello, hombres que, como Juan Eck, afirmaban clara, consecuente e intrépidamente que se trataba de herejía, tenían que aparecer como agitadores y turbadores de la paz.

Comprobado el error, era menester contrarrestarlo, lo que no podía hacerse por la mera refutación. Y es así que el movimiento de reforma protestante no era una suma de errores particulares. Como toda herejía vivía de la verdad, de la verdad parcial, por la que hasta entonces se había pasado por alto o la praxis de la Iglesia desmentía. Había que mostrar cómo las justas aspiraciones de los reformadores tenían su puesto en la doctrina de la Iglesia y ésta estaba dispuesta a reconocérselo. Ello requería la fuerza religiosa y la viveza teológica del escritor católico. Tenía, en efecto, que percatarse del contexto básico de la verdad y ver el centro que todo lo llena de vida, y al que hay que referir constantemente lo periférico. Era, pues, decisivo si los controversistas se paraban en la defensa, o si sabían desprenderse de su adversario en la medida requerida para llegar a una exposición independiente de la doctrina católica. No siempre es así. Se trata por de pronto las más de las veces de réplicas, y ello no sólo en el sentido de que en muchos casos se replica a una obra determinada protestante, sino que se sigue el método de exponerla y refutarla frase por frase. Todavía en 1524, disputa Jerónimo Emser en sus escritos con Lutero y Zuinglio de este modo pesado y medieval, a pesar de que está convencido que «sus adversarios no pueden ser curados por razones ni artificios de la enfermedad que llevan profundamente arraigada» [3]. Lutero tenía de su parte el ímpetu y fuerza de atracción de lo nuevo y el patetismo de la crítica contra abusos patentes; tenía la ventaja del agresor, en cuanto que, como una vez afirma Cocleo, «él daba el primer golpe, y podía echar a volar en gran cantidad sus opúsculos, antes que ningún adversario le contestara» [4]. Tanto peor si los escritores católicos no pasaban en muchos casos de un método defensivo, y se dejaban dictar de sus contrarios la ley de su obrar. En lugar de atacar las posiciones fundamentales

3. *Canonis missae contra Huldricum Zwinglium defensio* (1524) A III, c.
4. *Von der heyligen Mess und Priesterweyhe* (Leipzig 1534) A II, v.

de éstos y superarlas desde el centro, los controversistas se detenían muy frecuentemente en pormenores muy periféricos. Éxitos así obtenidos resultaban golpes sobre el agua, pues el contrario hacía mucho que había ocupado nuevas posiciones. En *De captivitate Babylonica* (1520) reproduce Lutero acertadamente esta situación cuando escribe: «Yo voy siempre delante, de forma que, cuando celebran como gloriosos vencedores el triunfo sobre una de mis supuestas herejías, ya he echado otra nueva en circulación» (WA 6, 501). Añádase que los defensores de la Iglesia antigua se enfrentaban con una opinión pública, cargada desde hacía décadas de rencor antirromano y llena de profunda desconfianza de la curia; sentimientos a que sabía apelar hábilmente Lutero con su talento publicitario y hasta demagógico. Sus adversarios, en cambio, eran aburridos, de estilo pesado y de dómine, y les resultaba doblemente difícil contrarrestar una reforma que se había hecho movimiento popular y estaba sostenido por el patetismo de la novedad.

Aparte el favor de la hora y el mayor talento publicitario, tratábase a la postre de otro estilo de teología. En lugar del análisis sistemático, con medios filosóficos, de la revelación, a gran distancia de la vida religiosa y litúrgica, Lutero practicaba la predicación. El «para mí» del hecho de la salud lo movía y conmovía, y lo apremiaba a confesar ante los hombres sus ideas que se habían hecho experiencia íntima. Frente a ello, el sobrio y complicado sistema de la escolástica tenía que producir un efecto pálido. Hubo aún de pasar tiempo hasta que los escritores lograran una teología que fuera primariamente predicación y diera respuesta inmediata a la necesidad de la hora[5].

En muchos casos, los hombres que se sentían llamados a la defensa de la Iglesia antigua y no le negaban este servicio, no eran teólogos, sino humanistas, es decir, literatos u hombres de la escuela y de la cura práctica de almas. Juan Cocleo, por ejemplo, «era de profesión educador de muchachos y filólogo editor de antigüedades y, sólo por sentimiento del deber, teólogo»[6]. Para él representó un sacrificio entrar en el palenque. A ello se sentía dispuesto, porque —según sus propias palabras con ocasión de la dieta de Worms— la fe católica estaba para él por encima de las bellas

5. Cf. E. Feifel, *Grundzüge einer Theologie des Gottesdienstes*, Friburgo 1960, 36ss
6. M Spahn, *Johannes Cochlaeus*, Berlín 1898, 197.

ciencias [7]. Por modo semejante, Jerónimo Emser se vio en el trance de entablar una lucha teológica sin ser teólogo.

La teología escolástica ofrecía poco trabajo previo. Ahora bien ¿cómo se iba a defender la misa, si la teología de los siglos XIV y XV no habían tratado en absoluto sobre ella, y, respecto de la eucaristía sólo se había interesado sobre la transustanciación y las cuestiones de filosofía natural en conexión con ella? La teología del nominalismo, abíblica, estancada preferentemente en problemas formales, en que se encendió la crítica de Lutero y de la reforma protestante en general, ofrecía una mala base para rechazarla. Lo que fue causa de la reforma, a par de la teología de la última edad media, la falta de claridad dogmática y la ausencia de profundidad y vigor religioso, entorpecían naturalmente la lucha contra ella.

El principio de la Escritura, radicalmente profesado por Lutero, planteaba a los controversistas católicos un difícil problema metodológico. ¿Renunciarían a apelar a la tradición, a los padres de la Iglesia, concilios y papas, y se contentarían con la prueba de Escritura? ¿No lo harían por lo menos prácticamente, para dar más contundencia a su argumentación contra los partidarios de la reforma? En principio, todos sostuvieron que «no debe creerse y guardarse solamente lo que está expresamente contenido en las Escrituras divinas y puede demostrarse por ellas» [8], y consideraban la tradición como «el evangelio vivo» [9] Cuanto más se enzarzaban entre sí los protestantes sobre verdades centrales como la eucaristía, tanto más insistían los católicos en que la Escritura no se interpreta con suficiente claridad a sí misma, sino que para ello es menester un magisterio vivo. Prácticamente, algunos teólogos se contentaron con la prueba de Escritura. Así, por ejemplo, el *Scrutinium* [10] del franciscano Kaspar Schatzgeyer es casi únicamente una enumeración de pasos escriturarios sobre la fe, la gracia, las buenas obras, el sacrificio de la misa, etc. La mayoría, empero, de los escritores católicos y precisamente los más importantes de entre ellos,

---

7 *Colloquium Cochlaei cum Luthero Wormatiae olim habitum* (1521), ed. dirigida por J GREVING. *Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation,* IV, Leipzig 1911, 177-218, part. 199.

8. J. ECK, *Enchiridion,* 33b.

9. ST HOSIUS, *Confutatio,* 292b.

10. *Scrutinium divinae Scripturae pro conciliatione dissidentium dogmatum,* ed. dirigida por U SCHMIDT: CCath 5, Munster 1922.

se atuvieron al método tradicional. Esto no era aferramiento a la convicción dogmática o incapacidad de adaptarse al adversario y seguirlo al lugar de combate, sino que tenía su razón de ser en las obras mismas de los protestantes. Afirmaciones de Lutero, como la de que la concepción de la misa como sacrificio se formó de las oblaciones en la antigüedad cristiana, o que antes de Gregorio Magno no hubo misas privadas, o que durante doce siglos la Iglesia no supo palabra de la transustanciación, tenían que incitar a sus adversarios católicos a buscar en la historia la contraprueba. Más aún que Lutero apelaban otros reformadores, como Melanchthon y Zuinglio, a la práctica de la Iglesia antigua y citaban a este propósito a los santos padres. Esto no sólo justificaba, sino que reclamaba francamente el argumento patrístico por parte de los católicos; pero trajo consigo que tomara más y más el carácter de una prueba histórica [11].

Al principio fueron objeto de discusión cuestiones más bien periféricas, como las indulgencias, votos, culto de los santos y otros; pronto, sin embargo, pasaron a primer término problemas fundamentales, como la doctrina sobre la Iglesia, el ministerio u oficio, el primado del papa, la justificación y el sacrificio de la misa. Por los años 1522-1526 aparecieron una serie de escritos en defensa de la misa. Con su abolición como idolatría atentaban los reformadores de la forma más honda y sensible a la vida religiosa del pueblo cristiano. Aquí apareció con claridad señera el alcance de su doctrina.

El primer adversario de la reforma protestante, el más incansable y más conocido y también el más odiado fue el sacerdote secular y profesor de Ingolstadt, Juan Eck (1486-1543). En la disputa de Leipzig (1519) hizo ver claramente que Lutero abandonaba la Iglesia antigua. Al fin mismo servía también la obra: *De primatu Petri adversus Ludderum* (1520), que publicó en Roma, cuando allí trabajó, de marzo a julio de 1520, para la condenación de Lutero. Después de algunos escritos sobre la justificación y penitencia (entre otros *De poenitentia et confessione*, 1522, *De purgatorio*, 1523; *De satisfactione et aliis poenitentiae annexia*, 1523), publicó en 1525, como réplica a los *Loci communes* de Melanch-

11. P. POLMAN, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVIe siècle*, Gembloux 1932, 310; cf. 320.

thon, un «manual» *(Enchiridion locorum communium adversus Ludderanos)* en que emplea el argumento de la Escritura y de los padres y refuta seguidamente las objeciones de los adversarios. La importancia del *Enchiridion* la demuestran sus más de 90 ediciones y traducciones. Cuando se vio que, por falta de sermonarios católicos, echaban los párrocos mano de los protestantes, escribió Eck cinco tomos de sermones en alemán, para el año eclesiástico y fiestas de los santos, sobre los sacramentos y mandamientos. Por deseo de su señor temporal, el duque Guillermo IV, publicó en 1537 una Biblia en alemán. El Antiguo Testamento lo tradujo él mismo con gran fidelidad al «alto alemán», es decir, al dialecto del sur de Alemania. Para el Nuevo Testamento tomó la versión de Emser. Por lo que a su método atañe, Eck trata de seguir la tendencia de su tiempo de ir «a las fuentes», utilizando copiosamente la sagrada Escritura y a los padres de la Iglesia. A decir verdad, dentro de una abundancia de textos aducidos, no llega a explotarlos exhaustivamente. Ni religiosa ni teológicamente sabe sacar pleno partido de ellos. Ante la falta de claridad dogmática de su tiempo, fue mérito de Eck haber mostrado claramente y con precisión que Lutero no significaba reforma, sino revolución, y haber rechazado toda componenda a costa de la verdad. Es cierto que con ello se plantea a par la cuestión de si percibió suficientemente la responsabilidad que le incumbía con respecto a la unidad y si, consiguientemente, se preocupó del adversario o si, en el fervor de la disputa, lo empujó a consecuencias heréticas y lo fijó en el error.

Un infatigable campeón de la causa católica en la corte del duque Jorge de Sajonia fue su secretario y capellán *Jerónimo Emser* (1478-1527). Después de la disputa de Leipzig trató críticamente la actitud de Lutero con los bohemios. Lutero contestó aludiendo a las armas de Emser en polémica extraordinariamente áspera: *Ad aegocerotem* (cabra montés) *Emserianum* (1519). Esto dio el compás de entrada de una serie de escritos polémicos entre el «macho cabrío de Leipzig» y el «toro de Wittenberg». Tampoco los escritos de Emser que, además de Lutero, atacaron también a Karlstadt y Zuinglio y tenían por objeto la defensa de las imágenes, del sacrificio de la misa y del sacerdocio, pasaron más allá de la «refutación» del adversario. En 1523, Emser descubrió en el Nuevo Testamento de Lutero 1400 «errores y mentiras heréticas»; ello no

le impidió seguir de cerca la versión de Lutero al componer, en 1527, la suya por encargo de su duque. Para defender a la Iglesia Emser tuvo que ser arrancado a su tranquila vida de humanista. No se negó a esta tarea, sino que se entregó fervorosamente a ella; pero era harto poco teólogo y disponía de harto poca energía religiosa para satisfacerla cumplidamente.

El sucesor de Emser como capellán del duque fue *Juan Cocleo* (1479-1552). Como muchos otros contrincantes de Lutero, su posición frente al reformador fue primeramente positiva. Desde los escritos de éste a partir de 1520 se declaró su decidido adversario. Con más de 200 obras, fruto de una incansable y abnegada actividad literaria durante treinta años, trató Cocleo de servir a su Iglesia. No fue teólogo y no llegó nunca a serlo de importancia. Para ser escritor popular era demasiado humanista, y sus obras llevaban demasiado lastre de erudición. Sin humor y con tanta mayor saña le señaló al «Lutero de muchas cabezas» sus contradicciones reales y supuestas. Acción permanente sobre la posteridad han ejercido sus *Commentaria de actis et scriptis Martini Lutheri* (Maguncia 1549). Como primera gran biografía de Lutero, esta obra ofrece abundante material de primera mano para la historia de la reforma; pero arrastra también mucho barro consigo, que la polémica, odiosamente llevada por ambos lados, se ha complacido en remover. La exposición deformada de los comentarios sobre Lutero ha determinado hasta nuestro siglo la imagen católica del mismo.

No sólo como escritores, sino también inmediatamente como obispos de Viena pudieron trabajar eficazmente contra la reforma protestante y en pro de la católica *Juan Fabri* (1478-1541) y su sucesor *Federico Nausea* (h. 1490-1552). El humanista y jurista Juan Fabri se enfrentó abiertamente con Lutero, en 1520, como vicario general de Constanza. Su *Opus*, compuesto con erudición escolar, la «obra contra algunas doctrinas nuevas de Lutero que contradicen totalmente a la doctrina cristiana», apareció en 1522. Un dominico de Colonia la reeditó en 1524 con el nuevo título: *Malleus in haeresim Lutheranam*. Como coadjutor de la Neustadt de Viena (1524) compuso una serie de escritos en alemán — a la cabeza de ellos el *Summarium* (1526) — que aciertan mucho mejor con el tono popular. Con lenguaje plástico y fuerte apoyo en la sagrada Escri-

tura, defiende Fabri la doctrina de la Iglesia y apunta a los frutos perniciosos de la innovación luterana que se vieron con particular claridad en la guerra de los campesinos. En la *Instrucción cristiana* (1528) examina la *Instrucción de los visitadores* (WA 26, 195-240) y señala cuánto se ha «mejorado» Lutero. Si siempre hubiera enseñado así, no hubiera venido la gran calamidad sobre Alemania y la Iglesia. Este escrito demuestra lo lejos que estaban aún los controversistas católicos de sacar las consecuencias de la ruptura y cómo corrían aún, por así decir, tras el adversario, en vez de propagar positivamente su propia causa. Lo mismo hay que decir cuando Fabri demuestra cómo está Lutero en contradicción con Huss y otros herejes a quienes apela [12], y consigo mismo [13]. Como obispo de Viena (1530) publicó Fabri una serie de sermones, así como escritos en defensa de la misa y del sacerdocio y *Sobre la fe y las buenas obras;* obras sólidas, pero que nos traen poco del cálido aliento del tiempo.

El coadjutor y sucesor de Fabri, *Federico Nausea* (h. 1490-1552), trabajó desde 1526 como predicador de la catedral y escritor en Maguncia, *Centuriae IV homiliarum* (Colonia 1532). Llamado a Viena por Fernando I, allí se opuso por la pluma y la palabra a la penetración de la reforma protestante. Con sus obras sobre las visitas de las parroquias, *Pastoralium inquisitionum elenchi tres* (1547) y para la formación de aspirantes al sacerdocio *Isagogicon de clericis ordinandis* (1548), y su *Catechismus catholicus* (1543), Nausea da de mano a la polémica y se nos presenta como representante de la incipiente reforma interna de la Iglesia.

Bertoldo Pürstinger von Chiemsee (1465-1543), había ya renunciado al episcopado, cuando, a base de la sagrada Escritura y siguiendo a Tomás de Aquino, escribió su *Tewtsche Theologey* (1528), que pasa por la primera dogmática en alemán. A la refutación directa de la reforma protestante se destinaron sus escritos sobre la eucaristía, el *Tewtsche Rational über das Ambt heiliger Mess* y el *Keligpuechl.* Se discute si fue por él escrita la obra volandera *Onus ecclesiae* (1519; impreso en 1524 y 1531), que impugna los abusos del tiempo y pide la reforma de la Iglesia en cabeza y miembros.

Las primeras universidades que tomaron posición contra Lutero

---

12. *Wie sich Joh Huss Lehren und Bucher mit M Luther vergleichen* (1528).
13. *Antilogiarum M. Lutheri Babylonia ex eiusdem libris .. excerpta* (1530).

fueron Colonia y Lovaina, ésta con la *Condemnatio doctrinalis librorum Lutheri* de 7 de noviembre de 1519. De entre sus profesores, *Jacob Latomus* (h. 1475-1544) publicó en 1521 la *Articolorum doctrinae fratris M. Lutheri... damnatio* contra Lutero, que posteriormente lo calificó como el «más fino *scriptor contra me*» [14]. Siguieron escritos sobre la confesión auricular (1525), sobre el primado del papa (1526) y sobre la fe, las buenas obras y los votos monásticos (1530).

El profesor de Lovaina y dominico *Eustachius van Zichem* († 1538) publicó en 1521 una «breve refutación de los errores de Martín Lutero», y en 1523 una defensa de los sacramentos y de la jerarquía eclesiástica [15]. Hay que mentar en tercer lugar a *Juan Driedo* (h. 1480-1535), que fue uno de los pocos controversistas de su tiempo que, desapasionadamente y fiel a la tradición, supo plantear nuevos problemas e intentó solucionarlos. Por eso sus escritos fueron tenidos en cuenta en Trento y en las controversias sobre la gracia. En *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus libro IV* (1533) trata de los métodos y fuentes de la teología, y en *De captivitate et redemptione humani generis* (1534), sobre el estado primigenio y la redención de los hombres. La antropología teológica tienen también por objeto los escritos *Sobre la compatibilidad del libre albedrío y la predestinación* (1537), *Sobre la gracia y el libre albedrío* (1537) y *Sobre la libertad cristiana* (1546). Fueron editados después de su muerte, el último en la edición completa que cuidó *Ruard Tapper* (1487-1559) en 1546. Éste, con su colega lovaniense *Josse Ravesteyn* (1506-70) toca ya la era del concilio de Trento. La facultad de Lovaina obligó a sus profesores en 1544 a defender 59 tesis, que ofrecen, en una síntesis bien pensada de las doctrinas controvertidas, un resumen del trabajo hasta entonces realizado y, en lo esencial, son un anticipo de los decretos de Trento [16].

De la escuela lovaniense salió el más influyente controversista, *Alberto Pigge* (1490-1542). Con su doctrina sobre la infalibilidad del papa expuesta en su *Hierarchiae ecclesiasticae assertio* de 1538

---

14 WA Tr., I, 202, cf. II, 189, IV, 145, V, 75.

15 *Errorum M. Luther brevis confutatio* y *Sacramentorum brevis elucidatio simulque nonnulla perversa M. Luther dogmata excludens* Reimpr en «Bibliotheca reformatoria neerlandica», III, ed. dirigida por F. PIJPER,, La Haya 1905, 227-284, 295-373.

16. H. DE JONGH, *L'ancienne faculté de théologie de Louvain*, Lovaina 1911, 81*-89*; cf H JEDIN, *Gesch. des Konzils von Trient*, I, Friburgo ²1950, 326

ha influido hasta tiempos novísimos. El concilio de Trento recogió sus opiniones sobre la tradición, pero rechazó su doctrina sobre la justificación. Sus escritos *Sobre el libre albedrío del hombre* (1541) y sobre el pecado original en *Controversiarum praecipuarum... explicatio* (1541) fueron incluso puestos en el índice, el año 1624, en Lisboa.

En Inglaterra fue el rey Enrique VIII (1491-1547), apoyado probablemente por *Tomás Moro* (1478-1535), el primero que empuñó la péñola contra el *De captivitate Babylonica* de Lutero. Porque ante parejas herejías «nadie puede dejar de impugnarlas con todo su empeño y fuerzas». Su *Assertio septem sacramentorum* (1521) supera por su fondo y método a todas las anteriores obras de controversia. En 1522 se hicieron de ella dos traducciones al alemán por J. Emser y Th. Murner. Lutero reaccionó furiosamente en la *Respuesta en alemán al libro del rey Enrique* (1522; WA 10 II, 227-262). El regio *Defensor fidei* hizo ejecutar a sus dos conmilitones: Tomás Moro y el obispo John Fischer (1469-1535) como opuestos a su supremacía eclesiástica. Ambos hicieron fecundo, como humanistas, el nuevo estudio de la Biblia y de los padres para la defensa de la Iglesia.

Ardientes adversarios de Lutero se hallaron en las distintas órdenes religiosas, señaladamente entre las filas de dominicos y franciscanos. Los dominicos llevaron el proceso contra Lutero. Ellos fueron también de los primeros que lo impugnaron literariamente. *Silvestre Prierias* (1456-1523) se había ocupado como *magister sacri palatii* y censor de libros con las tesis de Lutero sobre las indulgencias y «bajó pronto a la arena» (WA Tr 3, 564, n.º 3722) con el *Dialogus* de junio de 1518. Su polémica es ligera y grosera. Se muestra poco dispuesto a plantear el tema de Lutero, pero conoció y puso claramente de relieve que se trataba de la Iglesia y del poder o autoridad de la Iglesia y del papa. A la *Responsio* de Lutero (WA I, 647-686) dio Prierias en la *Replica* una respuesta provisional [17], y en la *Epitoma responsionis ad Lutherum* (1519; WA 6, 328-348) anunció luego una amplia discusión con Lutero sobre la autoridad del papa y la virtud de las indulgencias. La obra apareció en Roma, año de 1520 con el título: *Errata et argumenta*

---

17 WA II, 50-56.

M. Lutheri recitata, detecta, repulsa... En ella expone unilateral mente la estructura monárquica de la Iglesia. Como vicario de Cristo el papa posee no sólo la suprema potestad, sino también la única potestad ordinaria. Él es *virtualiter* la Iglesia católica y la fuente de toda jurisdicción. El concilio sólo tiene potestad como traspasada por el papa[18]. Esta obra polémica principal de Prierias halló poco eco, y Lutero no se dignó ya contestarla.

El cardenal *Tomás de Vio Cajetano* (1469-1534), el teólogo más importante de su tiempo, había escrito ya un tratado sobre las indulgencias (*De indulgentiis* de 8 de diciembre de 1517), antes de tener en su mano las tesis de Lutero y conocer personalmente al reformador en Augsburgo. Aquí escribió una serie de artículos sobre indulgencia y penitencia, que concluyó a su vuelta a Roma con el tratado: *De indulgentia plenaria concesa defunctis* (20 noviembre 1519). En ellos trata de hallar una solución objetiva a las dificultades que no se calla, y, no menos que los errores de Lutero, ataca también a los predicadores de indulgencias que se hinchaban la boca y vendían como doctrina de la Iglesia lo que sólo eran opiniones privadas[19]. Sobre el punto capital de controversia escribió Cayetano en 1521: *De divina institutione Pontificatus Romani* contra la *Resolutio... de potestate Papae* de Lutero de 1519 (WA 2, 183-240), pero sin nombrar a su adversario ni caer en el violento tono polémico propio de su tiempo. Sus opúsculos sobre la eucaristía: *De coena domini* (1525), *De sacrificio missae* (1531), *De communione* (1531), descollaban con mucho sobre la producción literaria de su tiempo. Cayetano no sólo afirma la unidad de la misa y el sacrificio de la cruz, sino que sabe fundarla teológicamente. Cristo está presente *immolatio modo*, a manera de víctima. No se repite el sacrificio, sino que se continúa el que fue ofrecido una vez para siempre; en la celebración reiterada está presente el sacrificio perpetuo. Por eso Cristo es en la misa el verdadero oferente, y ésta tiene de suyo valor infinito. Para su fruto es decisiva la fe y devoción (o entrega a Dios) de los que toman parte en ella. Aquí se respondía a las objeciones de Lutero contra la misa;

18 «*Si vero loquamur de authoritate concilii quae convenit omnibus collective sive collegialiter, eadem est authoritas pontificis et collegii sed in pontifice est plena et ordinaria, in concilio autem est quantum placet papae, et commissa seu vicaria*» (cap 12, folio LXXXI, b, cf F LAUCHERT, *Die it literarischen Gegner Luthers*, Friburgo 1912, 25)

19 *Opuscula*, Lyón 1562, 103ss

pero la respuesta no fue oída en Alemania y tampoco tuvo mayor eficacia en el concilio de Trento.

En el escrito: *Sobre la fe y las obras* (1532), replantea Cayetano la controversia principal con Lutero, habida en Augsburgo en 1518, sobre la certeza de la fe o la fe reflexiva. Cayetano ataca la confusión de la fe justificante y la *credulitas subjetiva*, y la concepción de que no basta recibir el sacramento con confianza en los méritos de Cristo, sino que hay que estar ciertos de la propia justificación, seguridad que, por decirlo así, estatuye la justificación misma [20].

Ambrosio Catarino (h. 1484-1553) impugnó con particular estruendo y denuedo no sólo a Lutero, sino también a sus hermanos en religión Cayetano, Soto y Spina. El «tercero de los tomistas» (Lutero: WA 7, 706), compuso por orden de sus superiores, en 1520, contra Lutero la extensa *Apologia pro veritate catholicae et apostolicae fidei* y, antes de tener en sus manos la irritada respuesta del reformador (WA 7, 705-778) hizo seguir la *Excusatio disputationis contra Martinum*. La *Apología* está esencialmente dirigida contra la *Resolutio Lutheriana... de potestate papae*, y sólo trata con mayor extensión, amén de la autoridad de la Iglesia y el primado del papa, sobre la penitencia y el purgatorio. La argumentación no va esencialmente más allá que la de Prierias, sólo que es mucho más difusa y hábil, sin perder por ello en agudeza polémica. Hay que demostrar que Lutero es hereje. Después de la *Excusatio*, Catarino no entra en la polémica religiosa hasta que en 1540 publicó su *Speculum haereticorum*. En él quiere poner al descubierto las intenciones de los reformadores, mostrar las malas consecuencias de sus doctrinas y hacer un llamamiento para el exterminio de la herejía.

En Alemania se levantó contra Lutero el dominico *Jakob van Hoogstraeten* (1460-1527). Desde la polémica con Reuchlin estaba ya la opinión pública fuertemente prevenida contra él. Cuando en la dedicatoria de su *Destrucción de la cábala*, en abril de 1519, sugería a León X que procediera enérgicamente contra los perturbadores de la fe cristiana, sin nombrar en absoluto a Lutero, éste reaccionó muy vivamente contra el «maestro de herejes», que tenía sed de sangre de sus hermanos y era, por su parte, el peor

20 *«Quod dicta credulitas aprehendit remissionem peccatorum»* (cap. 3): *Opuscula*, Lyón 1562, 288

hereje (WA 2, 386s). Hoogstraeten no se hizo fácil la polémica. Siguió las fuentes de Lutero y trató de refutarlo partiendo de Agustín en los *Cum Divo Augustino colloquia contra enormes et perversis Lutheri errores* (1521-22). En ellos califica la doctrina sobre el pecado original y la concupiscencia como la piedra de escándalo en que se estrelló Lutero. Otros escritos polémicos se ocupan del culto de los santos, la fe y las obras y la libertad del cristiano.

El dominico *Juan Mensing* († 1541)[21] publicó, el año 1526, como predicador cortesano en Dessau, tres escritos sobre la santa misa; en 1527, dos discursos sobre el sacerdocio católico, y en 1529, un escrito sobre el sacramento del altar, especialmente sobre la teoría de la concomitancia. A ratos escribió un tratado sobre la autoridad de la Iglesia. Mensing se esfuerza en demostrar la suprahistoricidad del sacramento de la cruz. Ya los sacrificios del Antiguo Testamento recibían su fuerza de la cruz, y en ellos fue ya Cristo inmolado. En la nueva alianza, el sacrificio de la cruz está permanentemente presente ante el Padre celestial, y así el sacerdocio de Cristo es eterno. Sin embargo, Mensing no saca expresamente la consecuencia obvia de que la misa es la *repraesentatio* del sacrificio de la cruz perpetuamente presente ante el Padre celestial. Su *Antiapologia* (1533-35) es la más importante impugnación de la *Confessio Augustana* y su *Apologia* respecto de la doctrina sobre la justificación.

El que por largos años fuera prior de Augsburgo, *Juan Faber* (h. 1470-1530), era amigo de Erasmo y, como éste, repudiaba un procedimiento duro contra Lutero. Esta opinión manifestó en el breve informe: *Judicium in causa Lutheri* (1521) y más claramente aún en el *Ratschlag* que apareció anónimo a fines de 1520 en Colonia y fue atribuido a Erasmo. Hasta después de la dieta de Worms en 1521, no cambió Faber de sentir, y actuó él mismo, resueltamente, contra la innovación.

Más eficaz literariamente fue *Juan Fabri* (1504-58), que trabajó también en Augsburgo; pero sus obras, por ejemplo, el *Katechismus* (1551), *Instrucción catolico-cristiana* (1556) y un escrito muy difundido sobre el sacrificio de la misa (1555) caen ya en la fase posterior de la polémica en conexión con el concilio de Trento.

---

21. N. Paulus, *Die dt. Dominikaner im Kampf gegen Luther,* Friburgo 1903, 16-45; E. Iserloh, *Der Kampf um die Messe,* Munster 1952, 46-52.

Lo mismo hay que decir de la obra de *Ambrosio Pelargo* (1493-1561), a excepción de sus escritos contra Ecolampadio sobre el sacrificio de la misa de los años 1528 y 1529.

El dominico *Juan Dietenberger* (h. 1473-1537) fue ganado por Juan Cocleo para la lucha literaria contra Lutero. Como prior en Francfort y Coblenza y como profesor en Maguncia publicó unos 20 escritos polémicos fundados en la Biblia. En 1534 publicó una Biblia alemana, que tomó el Nuevo Testamento en gran parte de Emser. Para el Antiguo Testamento siguió la Vulgata. Trata de evitar las durezas lingüísticas de las versiones preluteranas y aprovechó copiosamente, aunque con crítica, la Biblia de Lutero. La traducción de Dietenberger vino a ser la Biblia católica alemana más difundida. Alcanzó 58 ediciones completas, más 14 del Nuevo Testamento y 20 del salterio solo. En su última obra, el catecismo alemán (de 1537), se da enteramente de mano a la polémica y aparece plenamente el estilo popular y profundamente religioso de Dietenberger.

Más populares en general que los escritos de los dominicos, a menudo fuertemente escolásticos, son las obras polémicas de los franciscanos. El lector de teología de Leipzig, *Agustín de Alveldt* (de 1480 hasta después de 1532), aparte su obra principal: *Super apostolica Sede*, a la que Lutero reaccionó violentamente con su: *Del papado en Roma contra el famosísimo romanista de Leipzig* (WA 6, 285-324), publicó en 1520 ocho escritos más.

«Entre todos los adversarios literarios de Lutero, sin duda el más ágil, ingenioso y popular» [22] fue el franciscano *Tomás Murner* (1475-1537). Cuando empuñó la péñola contra la novedad religiosa, pertenecía ya a los escritores más populares e influyentes. Entre los cuatro escritos contra Lutero del año 1520, hay que mentar sobre todo su *Exhortación cristiana y fraternal*. El tono es realmente fraterno y además popular y de seriedad religiosa. El mote injurioso de *Murnarr* y calumnias incitaron más tarde a Murner a dejarse llevar más fuertemente de su vena satírica y polémica. La epopeya satírica: *Vom Lutherischen Narren* (1522), es uno de los poquísimos escritos católicos de estos años, que pueden en cierto modo competir con Lutero por su habilidad publicitaria y hasta

---

22. W. KAWERAU, *Murner und die dt. Reformation*, Halle 1981, 1.

fuerza poética. Expulsado de Estrasburgo, marchó Murner en 1525 a Lucerna. Tomó parte en la disputa de Baden y escribió contra los reformadores suizos, entre otras obras: *Kirchendieb und Ketzerkalender* (1527) y *Die gots heylige mess* (1528).

Una fecunda actividad dentro de la controversia teológica (29 obras impresas y 16 manuscritas) fue iniciada por el provincial de los franciscanos observantes del sur de Alemania *Kaspar Schatzgeyer* (1463-1527) con el *Scrutinium divinae Scripturae*. Con espíritu auténticamente irónico, se esforzó en escribir *pro conciliatione dissidentium dogmatum*, y no se quedó en la mera polémica. Con argumentos de la sagrada Escritura impugnó metódicamente a los reformadores. Nadie como él supo exponer la doctrina católica, señaladamente sobre la Iglesia y el sacrificio de la misa, de forma que no sólo quedó refutado el error de los reformadores, sino que brilló a par lo que de justo había en sus intenciones en el conjunto de la verdad. Por desgracia, en el estruendo de la polémica y por su temprana muerte, no pudo imponerse su voz.

Su hermano en religión *Nicolás* (Ferber) *Herborn* (h. 1480-1535) atacó en vano a Marburgo en varios escritos polémicos la reforma fomentada por el ex franciscano Francisco Lambert de Aviñón bajo la protección de Felipe de Hesse. Retirado a Colonia, escribió un manual [23] contra los errores del tiempo. En él trata, en forma popular, casi toda la doctrina de la fe, y la funda por la sagrada Escritura. Sin dirigirse contra personas ni libros determinados, llama la atención sobre puntos controvertidos, exalta a la Iglesia y pinta las tristes consecuencias de la apostasía.

El peligro de la controversia teológica estaba en el empeño de poner a Lutero fuera de la ley, en triunfar sobre él en lugar de ganarlo. El holandés Juan van Kampen caracteriza con gran agudeza esta actitud unilateralmente polémica, cuando en 1536 escribe desde Roma que, a su juicio, «los cuatro evangelistas»: Fabri, Eck, Cocleo y Nausea, «antes verían levantarse tres nuevos Luteros, que convertido a uno solo» [24]. El que así escribía fue llamado a Roma por el cardenal Contarini para su servicio. Contarini pertenece, juntamente con Juan Gropper, Julio Pflug, Miguel Helding, Jorge

23 *Locorum communium, adversus huius temporis haereses Enchiridion* (1528), ed. dirigida por P. SCHLAGER: CCath 12, Munster 1927.

24 ZKG 43 (1924) 217

Witzel y otros a un grupo de teólogos, que mostraban inteligencia para la intención religiosa de la reforma protestante, y se esforzaban seriamente por la unión y la reforma católica. A decir verdad, como teólogos mediadores, como se les llamaba [25], estaban frecuentemente expuestos al reproche de la componenda a costa de la verdad.

Gasparo Contarini (1483-1542) se lamenta en su *Confutatio articolorum seu quaestionum Lutheranorum*, que es una refutación de los puntos capitales de la confesión de Augsburgo, de que los cristianos de su tiempo, en lugar de confesar su fe y guardar en la confesión misma la caridad y humildad, obcecados por la tozudez «sólo piensan en defender su opinión y refutar la del contrario» [26]. Él mismo se esforzaba en comprender los motivos del contrario y hacerle justicia. Ya antes de ser elevado como laico a cardenal el año 1535, defendió en *De potestate pontificis*, el derecho divino del papado. En su extenso escrito: *Sobre los sacramentos*, sólo en breves observaciones habla de la posición reformista. La doctrina de la doble justicia aceptada por ambas partes en el coloquio religioso de Ratisbona: una inherente a nosotros e imperfecta, y la justicia de Cristo que nos es imputada, la explicó el cardenal más despacio en la *Epistola de iustificatione* [27]. Esta concepción fue rechazada en el consistorio de Roma el 27 de mayo de 1541 y posteriormente en Trento.

El coloniense *Juan Gropper* (1503-1559) fue discípulo de Alberto Pigge y como tal defendió ya en 1538 la doctrina de la doble justicia, en su *Enchiridion Christianae Institutionis*, y posteriormente la desarrolló plenamente en su *Antididagma* (1544). Si este «protagonista de la antigua fe» [28], que conservó para la Iglesia a Colonia y con ella el noroeste de Alemania fue tenido, como Contarini, por sospechoso de herejía, y si su *Enchiridion* vino a parar bajo Clemente VIII al *Index librorum prohibitorum*, ello pone bien en claro el peligro externo e interno a que se exponían quienes no veían aún rotos los puentes en los contrastes dogmáticos.

---

25 Sobre este concepto insuficiente cf J LORTZ, *Die Reformation in Deutschland*, II, Friburgo ⁴1962, 216-219, W. LIPGENS, *Kardinal J Gropper*, Munster 1951, 111-114.

26. CCath 7, Munster 1923, 17.

27. Ibid , 23-24

28 H FORSTER, *Reformbestrebungen Adolfs III von Schaumburg in der Kölner Kirchenprovinz*, Munster 1925, 11.

Cargo de inseguridad dogmática se lo hizo Eck en carta a Contarini a *Julio Pflug* (1499-1564)[29]. Ya como obispo de Naumburg-Zeitz se veía forzado por las circunstancias a dedicarse, más que a impugnar a los reformadores, a la instrucción de los fieles sumidos en la ignorancia y a ganar de nuevo a los protestantes, por lo general sólo superficialmente adheridos a la nueva fe. Como pastor de almas y predicador del evangelio y menos como apologista y controversista se muestra Pflug sobre todo en su: *Institutio Christiani Hominis* (1562), que es un «catecismo al servicio de la unidad de la fe».

Teólogo de la predicación fue también en primer término el obspo auxiliar de Maguncia Miguel Helding (1506-61). En sus series de sermones sobre varios libros de la sagrada Escritura y en otros sobre la santa misa (1548), predomina la intención de la instrucción catequética. Sus sermones catequéticos, habidos de 1542 a 1544 en la catedral de Maguncia fueron impresos (1551 y post.) como *Catecismo o instrucción cristiana,* para servir de manual a los párrocos.

Así, en el curso de los años hasta 1540, triunfó la evolución de la literatura controversial pasando de la polémica a la exposición positiva de la fe, del enquiridion como resumen apologético de dogmática a la predicación de la fe en grandes colecciones de sermones (Eck 1530-39; Nausea 1542; Hoffmeister 1547) y al catecismo. El primer catecismo alemán antes de Dietenberger lo compuso en 1535, *Jorge Witzel* (1501-73), que había estudiado por breve tiempo con Lutero y Melanchthon en Wittenberg y se ordenó, sin embargo, sacerdote en 1520. El año 1523 se casó sin dispensa y se pasó al protestantismo. Según cuenta él mismo, a dar ese paso lo movió «el atractivo de lo nuevo, la triste figura de la Iglesia y, sobre todo, la esperanza de que todo fuera más cristiano»[30]. Pero en este punto precisamente se desengañó. Pronto comenzaron a «desplacerle muchas cosas de la iglesia evangélica, señaladamente en cuestión de moralidad». Además, por medio de un intenso estudio de los padres de la Iglesia adquirió la certeza de que la reforma protestante no estaba de acuerdo con la tradición apostólica. Depuso .su cargo de párroco (1531) y se separó abiertamente de

29 Carta de 20-1-1542 W. Friedensburg, *Briefwechsel,* 479

30 *Epistolarum... libri IV,* Leipzig 1537, IV, S. b, 4v.

Lutero *(Apologie* 1533). En adelante llevó con su familia vida errante y llena de privaciones, perseguido por los protestantes y tratado en muchos casos por los católicos con desconfianza. En coloquios religiosos y dietas, con memoriales para los emperadores Fernando I y Maximiliano II *(Via regia)* y en casi 150 obras trabajó incansablemente por la reforma y unidad de la Iglesia.

Su obra literaria estuvo en primer término al servicio de la predicación, de la liturgia y de la instrucción catequética. Sus obras de predicación y sus postillas fueron numerosas y muchas veces impresas. Sus trabajos de historia de la Iglesia y de la liturgia tienen por objeto los usos de la Iglesia antigua *(Typus ecclesiae*, 1540; parte I-V: 1559) y quieren servir a la defensa de la misma *(Von der hl. Eucharisty odder Mess*, 1534 y post) y del culto (entre otros *Defensio Ecclesiasticae Liturgiae*, 1564). Por traducciones del misal, ritual y breviario quería favorecer la inteligencia de la liturgia y hacer posible la participación viva de los laicos [31]. Fervorosamente trabajó por el canto de la Iglesia en alemán. Probablemente colaboró en el *New Gesangbüchlein* (1537) de Michael Vehe († 1539); pero editó también por sí mismo libros de cánticos alemanes *(Odae Christianae*, 1541). Su *Catechismus Ecclesiae* (1535 y post) es el primero en lengua alemana, y notable por ser el primero que ofrece un resumen de la historia bíblica. Otros catecismos y trabajos catequéticos le siguieron. Las mociones de mediación de Witzel están inspiradas por el espíritu erasmiano [32]. Por medio de una seria reforma de costumbres y de algunas concesiones en cuestiones dogmáticas indiferentes —cáliz de los laicos y matrimonio de los sacerdotes— esperaba vencer la escisión en el terreno de la doctrina de los padres de la Iglesia. Los esfuerzos de Witzel no tuvieron éxito decisivo y su rica obra literaria quedó sin apenas efecto.

La historia tiró por otros derroteros, y dio la razón al obispo de Ermland y legado papal en Trento, cardenal *Estanislao Hosius* (1504-1579), que se opuso a que Witzel fuera llamado a Trento,

---

31. *Psaltes Ecclesiasticus*, 1550; *Ecclesiastica Liturgia. Wie sich der gemein Christen Lay der Latinischen Missen zur besserung sein selbst gebrauchen künde*, 1545; *Verdeutschte Kyrchgesenge*, 1546; *Täglichs lob Gottes*, 1545.

32. *Methodus Concordiae ecclesiasticae*, 1537; *Dialogorum libri tres. Drey Gesprechbüchlein von der Religion sachen in itzigem ferlichen Zweispalt*, 1539 y 1562; O. CLEMEN, *Reunionsvorschläge Witzels von* 1540: ARF 10 (1912-13) 101-105.

por su disposición o tendencia a las concesiones[33]. Hosius aceptó como hecho triste la escisión en la fe y puso agudamente de relieve los contrastes confesionales. Acentuando claramente la autoridad divina de la Iglesia, una por esencia, y de la verdad a ella confiada y apuntando a la escisión dentro del protestantismo, trató de ligar de nuevo firmemente a los vacilantes con la Iglesia y esperaba ganar a la larga a los separados. Su *Confessio catholicae fidei* (1552-1553) cierra la serie de obras de literatura católica del tipo de enquiridion o manuales.

33. *Nuntiaturberichte,* 2, 1 t., Viena 1897, 269s.

Sección tercera

LA REFORMA PROTESTANTE IMPULSADA POR LOS PRÍNCIPES ALEMANES

Por Erwin Iserloh

Profesor de la Universidad de Münster

XVII. LAS ALIANZAS CONFESIONALES
LAS DIETAS DE NUREMBERG DE 1524 Y DE SPIRA (1526)

BIBLIOGRAFÍA: «*Deutsche Reichstagsakten*», nueva serie, t. IV, ed. dirigida por A. WREDE, Stutgart 1905, = RTA; *Acta Reformationis Catholicae*, ed. dirigida por G. PFEILSCHIFTER, I, Ratisbona 1959, = ARC; W. FRIEDENSBURG, *Der Regensburger Convent von 1524: Hist. Aufsätze dem Andenken v.G. Waitz*, Hannover 1886, 502-539; id., *Zur Vorgeschichte des Gotha-Torgauischen Bündnisses der Evangelischen*, Marburgo 1884, id., *Der Reichstag zu Speier im Zusammenhang mit der politischen und kirchlichen Entwicklung Deutschlands im Reformationszeitalter*, Berlín 1887; id., *Die Reformation und der Speierer Reichstag von 1526:* LuJ 8 (1926) 120-195; J.K. SEIDEMANN, *Das Dessauer Bündniss vom 26. Juni 1525:* ZHTh 17 (1847) 638-655; K. HOFFMANN, *Die Konzilsfrage auf den deutschen Reichstagen von 1521-1524*, Theol. Diss. Heidelberg 1932; E. CARDINAL, *Cardinal L. Campeggio, Legate of the Courts of Henry VIII and Charles V*, Boston 1935; SCHOTTENLOHER, 41253-57 (convención de Ratisbona); 27957a-60a, Nuremberg 1524; 27960b-74, Spira 1526.

El *movimiento* de *reforma protestante* pudo desarrollarse sin obstáculo, porque los grandes representantes del antiguo orden: el papa y el emperador consumían sus fuerzas en mutua lucha. El papa temía el poder de los Habsburgo en el norte de Italia y en Nápoles y apoyaba a Francia contra el emperador. El rey francés conspiraba con el turco, y lo animaba así, tras la conquista de Belgrado, a invadir a Hungría, que, por el matrimonio de Fernando con la reina Ana, había venido a ser baluarte del poder de los Habsburgo. Con ello se le ataban a Carlos V las manos para que no pudiera ponerlas enérgicamente en los asuntos internos de Alemania. Ni él ni su hermano Fernando, que se había quedado en el imperio, podían proceder contra príncipes, cuya ayuda necesitaban para la guerra contra los turcos. Ni el gobierno del imperio ni las dietas estaban en situación o tenían en absoluto ganas de ejecutar el edicto de Worms. La tercera dieta de Nuremberg, abierta en enero de 1524 prosiguió la política de la dilación. La dieta declaró que, «en lo posible», los estamentos obraran de acuerdo con el edicto de Worms. Juntamente se pidió otra vez un concilio general libre en tierra alemana, que llevara a cabo la reforma de la Iglesia y aclarara las cuestiones en litigio: «Para que el bien no sea oprimido por el mal y se discuta finalmente cómo deba cada uno portarse en adelante» [1]. Sin embargo, todo el mundo veía claro que la convocación del concilio iba para largo, y una dilación favorecería más la innovación. Esto obligó a los duques de Baviera, precisamente los de estricta observancia antigua, a pedir un «sínodo de la nación alemana» [2]. La idea de un concilio nacional para resolver la cuestión religiosa y acabar con los abusos señalados en los *gravamina* fue lanzada ya en Salzburgo, en noviembre de 1523, en una conferencia de representantes de los obispos de la provincia eclesiástica de Salzburgo [3]. El legado pontificio Lorenzo Campeggio veía en un concilio nacional el peligro de la apostasía de toda la nación y lo rechazó resueltamente. Sin embargo, los estamentos mantuvieron su propósito y determinaron que, hasta convocarse un concilio general, se celebrara una junta de la nación alemana. Esta se reuniría el día de san Martín (11-11) en la ciudad de Espira [4]. En Roma produjo consternación el intento de una solu-

1 RTA IV, 604 2. RTA IV, 434 3. ARC I, 186s.
4. RTZ IV, 604

ción de iglesia nacional y se acudió al emperador. Éste prohibió, a 15 de julio, la reunión de Espira. Un concilio nacional no cabía en el universalismo de Carlos V, como no cabía en la concepción del papa. «¿Cómo puede atreverse», escribió el César, «una sola nación a cambiar el orden de la Iglesia?» Por la prohibición imperial se lo descartó como vía de solución de la cuestión eclesiástica. Pero el legado Campeggio vio claro en la dieta que, por parte del imperio, no había que esperar la ejecución del edicto de Worms, y que príncipes tan resueltamente antiluteranos como los duques de Baviera habían pedido una junta eclesiástica alemana para hacer posible una rápida y profunda mejora de la situación de la Iglesia. Esta intención trató el legado de satisfacerla por medio del concilio provincial o de otros gremios particulares por el estilo, determinados por parte eclesiástica. Campeggio trabajó en la fundación de los príncipes sudalemanes y de los obispos renanos. De Clemente VII había obtenido ya en marzo-abril de 1524 permiso para celebrar una junta especial de reforma. Así, el 8 de mayo se cursaron invitaciones del legado y del archiduque Fernando a los duques de Baviera Guillermo y Luis y a doce obispos de territorio austríaco y bávaro, citándolos en Ratisbona, a fin de tratar sobre la formación de un frente antiluterano. Temas de la reunión serían también la reforma de la Iglesia y las recíprocas quejas de los príncipes eclesiásticos y temporales. En las quejas se trataba sobre todo de no contentarse con la lucha contra el luteranismo, sino acometer seriamente la reforma de la Iglesia y su renovación interna. Los obispos, en cambio, apremiaban sobre que se restablecieran sus derechos de inmunidad y jurisdicción. Los señores temporales, señaladamente los duques de Baviera, querían ejercer jurisdicción, por medio de prelados de sus tierras, contra eclesiásticos herejes o criminales en los territorios de los obispos, caso que éstos no lo hicieran[5]. En ello veían los obispos una amenaza a su jurisdicción y pidieron el pleno restablecimiento de ella como condición previa de todo eficaz trabajo de reforma.

La junta o convención de Ratisbona duró del 27 de junio al 7 de julio. Las deliberaciones fueron dominadas por los príncipes temporales, el archiduque Fernando y los duques de Baviera. A los

5. ARC I, 159s

obispos o a sus representantes no les quedó mucho más que aceptar la decisión de los dos grandes y declarar su aprobación [6]. Los resentimientos que de ahí resultaron, perjudicaron naturalmente el fructuoso efecto de las conclusiones de la convención. Éstas se consignaron en dos decretos. En la «Unión de Ratisbona» de 6 de julio de 1524 [7] se acordó la ejecución del edicto de Worms. Se cuidaría también de la predicación del verdadero evangelio por medio de predicadores examinados, y de la reforma del clero. Respecto de la celebración de la santa misa, administración de los sacramentos y práctica de los demás usos, «se mantendría la forma en que todo ello ha llegado loablemente hasta nosotros desde los santos padres y nuestros antepasados» [8]. Por eso se procedería con rigor contra la recepción de la eucaristía sin previa confesión y contra el desacato de los preceptos de ayuno y abstinencia. Se castigará a religiosos fugitivos y a los concubinarios, y por medio de la censura de libros y permiso de impresión expresamente concedido se impedirá la propagación de escritos heréticos. Prohíbase el estudio en Wittenberg, los estudiantes deben volver de allí en el plazo de tres meses so pena de perder un beneficio. El que allí hubiere estudiado, no podrá optar a oficios o prebendas. Penas y expulsiones de un territorio deben ser también ejecutadas en otros. En caso de revueltas, los príncipes se prestarán ayuda mutua. Si aquí se trata sobre todo de medidas para combatir el luteranismo, la ordenación ratisbonense de reforma de 7-7-1524 propuesta por Campeggio y por él publicada se ocupa principalmente de corregir abusos internos de la Iglesia y de mejorar la conducta de los sacerdotes [9]. «Si la fórmula de Ratisbona se hubiera aplicado, tal como fue planeada, en toda Alemania, el concepto de "reforma" no hubiera sido ya coto reservado de los luteranos, y el concilio nacional hubiera sido superfluo por lo menos en este aspecto» [10].

Sin embargo, ya los obispos sudalemanes representados en la convención no tenían demasiadas ganas, por negligencia y miedo a perder su jurisdicción, de hacer realidad los proyectos de reforma

---

6 ARC I, 296 7 ARC I, 329 334 8 ARC I, 331

9. ARC I, 334-344 El título alemán con que fue publicada en Austria y Baviera por parte de los señores temporales, reza así *Ordnung und Reformation zu abstellung der Missbreuch und aufrichtung aines erbern wesens und wandls in der gaistlichkeit* ARC I, 363

10 Jedin I, 174

de Ratisbona. Tanto más difícil había de ser mover por ellos a la acción a otros que no habían tomado cartas en el asunto. Por eso fracasó el intento de Campeggio de hacer, por decreto, obligatorio para toda Alemania el orden de reforma, pues los príncipes eclesiásticos renanos no estaban dispuestos a obedecer una disposición en que ellos no habían cooperado. Así que la convención de Ratisbona —de alianza sólo cabe hablar en medida muy limitada— no logró efecto decisivo. En todo caso, aquí se dio el primer paso oficial hacia la reforma de la Iglesia, siquiera se diera también el primer compás de entrada para la formación de alianzas confesionales.

Al año siguiente, el 19 de julio de 1525, se tuvo en Dessau una reunión de príncipes del territorio nortealemán, que equivalía a la alianza de Ratisbona. Bajo la impresión de la guerra de los campesinos y persuadidos de que la revolución venía de las nuevas doctrinas, los príncipes electores Joaquín I de Brandenburgo y Alberto de Maguncia, los duques Jorge de Sajonia, Erico I y Enrique II de Brunswick-Wolfenbuttel celebraron un acuerdo para combatir los desórdenes de los campesinos y extirpar la secta luterana como «raíz de esta revuelta». Es la alianza de Dessau.

Felipe de Hesse (1504-67) había aplastado la revolución campesina juntamente con su suegro Jorge de Sajonia. El fin de afianzar su dominio territorial después de las revueltas, era común a los dos; pero proseguirlo juntos se lo vedaba su distinta posición ante el movimiento reformista. Ganado por Melanchthon, Felipe de Hesse fue e lprimer príncipe alemán que ,en 1524, se adhirió a la reforma protestante. Federico el Sabio, empero, señor temporal de Lutero, sólo en su lecho de muerte († 5-5-1525) recibió la cena según rito luterano. Su hermano y sucesor, Juan el Constante, se declaró más abierta y enérgicamente por la reforma. Con él concluyó Felipe de Hesse, el 6 de mayo de 1526, la alianza de Gotha-Torgau, a la que se adhirieron también en Magdeburgo, el 12 de junio, los príncipes Ernesto y Francisco de Brunswick-Lüneburgo, Felipe de Brunswick-Grubenhagen, Enrique de Mecklenburgo, Wolfgang de Anhalt, Alberto de Mansfeld y la ciudad de Magdeburgo. También Alberto de Prusia, que había transformado el estado de la orden teutónica en un principado secular y tomádolo en feudo de Polonia, se alió con Juan de Sajonia. Así se enfrentaban en Ale-

mania no sólo distintas concepciones religiosas, sino que a éstas correspondían agrupaciones de poder político. Esto ahondó la escisión y entrañaba el peligro de guerras de religión.

Después de la paz de Madrid (14-1-1526), creyó Carlos V tener las manos libres para poner orden, a su gusto, en la situación religiosa de Alemania, y dar vigencia al edicto de Worms. De acuerdo con ello, su instrucción al archiduque Fernando para la dieta de Espira, convocada para el 1.º de mayo, pero que no comenzó sus deliberaciones hasta el 25 de junio de 1526, se cifraba en que nada se inmutara en materias de fe y todo permaneciera como estaba, «hasta que el concilio lleve a cabo una reforma unánime, cristiana, constante y necesaria, y establezca leyes y órdenes». Ante el cambio de la situación política entretanto ocurrido —el papa había formado con el enemigo del emperador la Liga de Cognac (22-5-1526) y los turcos aumentaban su presión sobre las tierras de Fernando— parejo decreto sólo podía enervar las ya de suyo no muy vivas aspiraciones de reforma del lado de la antigua Iglesia. Los estamentos protestantes, particularmente las ciudades, se mostraban muy arrogantes. Sobre las capas de los sajones y hessenses y en sus alojamientos se leía la divisa: «*Verbum Dei manet in aeternum*». En los patios de sus posadas, con las puertas abiertas, propagaban los predicantes la nueva fe. Ante todo el pueblo, se dice en un relato, se veía claro que no pertenecían ya a la antigua fe, pues no iban ya a misa, no guardaban días de ayuno, ni observaban distinción de comidas» [11]. Así quedaba patente a los ojos de todos la ineficacia del edicto de Worms. Una comisión de príncipes, eclesiásticos y seculares, a la que pertenecía también Felipe de Hesse, presentó un informe acerca de las ceremonias tradicionales y corrección de los abusos. Según el dictamen de los príncipes debían mantenerse los siete sacramentos y la santa misa, pero abolirse los aranceles y las misas celebradas únicamente por razón del estipendio. Para facilitar al pueblo la participación en la fe viva y con unión interna con la pasión de Cristo, los textos de la liturgia debían serle propuestos y explicados en alemán. El cáliz de los laicos debiera tolerarse hasta la decisión del concilio universal, y permitir

11 Citado según J. JANSSEN, *Gesch. des dt. Volkes* III, Friburgo [15]1891, 49, cf W FRIEDENSBURG, *Der Reichstag zu Speier 1526 im Zusammenhang der politischen und kirchlichen Entwicklung Deutschlands im Reformationszeitalter*, Berlín 1887, 299ss

más bien el matrimonio de los sacerdotes que no verlos convivir, para universal escándalo y daño de sus almas, con personas de mala fama. El archiduque Fernando rechazó tales mociones, apuntando a la instrucción imperial, según la cual nada se podía tocar en la tradición de la Iglesia hasta la celebración del concilio. Bajo la presión de la situación política y la necesidad de recibir de los estamentos recursos contra los turcos, dos días antes de la derrota de los húngaros por los turcos junto a Mohács, dio su aprobación al decreto de la dieta de 27 de agosto. Según él y de acuerdo con la instrucción imperial no se haría innovación alguna en materias de fe y religión cristiana. Para lograr la paz y la unidad se tenía por el mejor medio la celebración, dentro de un año o año y medio, de un concilio libre general o por lo menos de un concilio general alemán. Respecto del edicto de Worms, los estamentos habrían estado de acuerdo, hasta la celebración del concilio, en «vivir, gobernar y tratar a sus súbditos, como cada uno espera y confía responder de ello delante de Dios y de su majestad imperial» [12].

Parejos decretos literarios habían de tener un efecto tanto más devastador para la antigua fe, cuanto menores eran las perspectivas de una pronta convocación del concilio. De suyo el decreto de la dieta no contenía un reconocimiento de las iglesias regionales o de un *ius reformandi*, ni daba asidero para suprimir el culto católico y confiscar los bienes de la Iglesia; pero el hecho favorecía tales medidas y fue invocado en el curso del tiempo para su justificación.

XVIII. Concepto de la Iglesia en Lutero y su teoría de los dos reinos. — Régimen de las iglesias regionales

Fuentes: *Concepto de Iglesia. Von dem Papsttum zu Rom wider den hochberuhmten Romanisten zu Leipzig* (1520; WA 6, 285-324); *Ad librum Ambrosii Catharini responsio* (1521; WA 7, 705-778); *Dass eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe, alle Lehren zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen* (1523; WA 11, 408-416); *De instituendis ministris ecclesiae ad senatum Pragensem Bohemiae* (1523; WA 12, 169-196).

---

12 *Neue vollstandigere Sammlung der Reichsabschiede II. Teil derer Reichsabschiede von dem Jahr 1495 bis auf das Jahr 1551,* Francfort del Meno 1747, 237ss, § 1-4, 11

Teoría de los dos reinos: Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei (1523; WA 11, 245-281); *Wider die himmlischen Propheten...* (1525; WA 18, 62-125); *Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können* (1526; WA 19, 623-662); *Vom Krieg wider die Türken* (1529; WA 30 II, 107-148); *Eine Heerpredigt wider den Türken* (1529; WA 30 II, 160-197).

BIBLIOGRAFÍA: *Concepto de Iglesia:* J. KÖSTLIN, *Luthers Lehre von der Kirche,* Stuttgart 1853; P. DREWS, *Entsprach das Staatskirchentum dem Ideale Luthers?,* Tubinga 1908; K. MÜLLER, *Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach Luther,* Tubinga 1910; M. RADE, *Der Sprung in Luthers Kirchenbegriff:* ZThK 24 (1914) 241-260; K. HOLL, *Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff: Ges. Aufsätze* I, Tubinga [6]1932, 288-325; id., *Luther und das landesherrliche Kirchenregiment:* ibid., 326-380; F. KATTENBUSCH, *Die Doppelschichtigkeit in Luthers Kirchenbegriff:* ThStK 100 (1927-28); E. KOHLMEYER, *Die Bedeutung der Kirche für Luther:* ZKG 47 (1928) 466-511; E. RIETSCHEL, *Das Problem der unsichtbar-sichtbaren Kirche bei Luther,* Leipzig 1932; H.J. IWAND, *Zur Entstehung von Luthers Kirchenbegriff:* Festschr. für G. DEHN, Neukirchen 1957, 145-166; K.G. STECK, *Ecclesia - creatura verbi:* J. BECKMANN y otros, *Von Einheit und Wesen der Kirche,* Gotinga 1960, 40-56; E. KINDER, *Der evangelische Glaube und die Kirche,* Berlín [2]1960. 57-144 (Bibl.); H. LIEBERG, *Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon,* Gotinga 1962; W HÖHNE, *Luthers Anschauung von der Kontinuität der Kirche,* Berlín 1963.

Teoría de los dos reinos: R. SOHM, *Kirchenrecht* I, Leipzig 1892; HARALD DIEM, *Luthers Lehre von den beiden Reichen,* Munich 1938; G. TÖRNWALL, *Geistliches und weltliches Regiment bei Luther,* Munich 1947; HERMANN DIEM, *Luthers Predigt in den 2 Reichen,* Munich 1947; E. KINDER, *Luther und die politische Frage,* Neuendettelsau 1950; F. LAU, *Luthers Lehre von den beiden Reichen,* Berlín [2]1953; J. HECKEL, *Lex charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie M. Luthers,* Munich 1953; id., *Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre,* Munich 1957; id., *Kirche und Kirchenrecht nach der Zwei-Reiche-Lehre:* ZSavRGKan 48 (1962) 222-284; GUNNAR HILLERDAL, *Gehorsam gegen Gott und Menschen. Luthers Lehre von der Obrigkeit und die moderne evangelische Staatsethik,* Gotinga 1955; P. ALTHAUS, *Luthers Lehre von den beiden Reichen im Feuer der Kritik:* LuJ 24 (1957) 40-68 (Bibl.); id., *Die Ethik Martin Luthers,* Gütersloh 1965, 49-87; S. GRUNDMANN, *Kirche und Staat nach der Zwei-Reich-Lehre Luthers: Im Dienste des Rechts:* Festschr. Franz Arnold, Viena 1963, 38-54; E. WOLF, *Königsherrschaft Christi und lutherische Zwei-Reiche-Lehre:* «Peregrinatio» II, Munich 1965, 207-229; EKL III, 1927-1947 (aquí yuxtapuestas las interpretaciones opuestas de la doctrina de Lutero por P. Althaus y Joh. Heckel). *Melanchthon:* R. NÜRNBERGER, *Kirche und weltliche Obrigkeit bei Melanchthon, Diss.* Wurzburgo 1937; A. REUTER, *Luther und Melanchthons Stellung*

zur jurisdictio episcoporum: NKZ 36 (1925) 549-575; A. SERL, *Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation,* Munich 1959; F. LAU, *Melanchthon und die Ordnung der Kirche: Philipp Melanchthon. Forschungsbeiträge,* ed. dirigida por W. ELLIGER, Gotinga 1961, 98-115; K. HAENDLER, *Melanchthons Kirchenverständnis:* NZSTh 8 (1966) 122-151.

A mediados de los años veinte, adoptaron la reforma protestante los primeros príncipes territoriales alemanes y autoridades de ciudades.

Con ello se planteaba la cuestión del puesto que ocuparían en el nuevo régimen eclesiástico y si tomarían inmediatamente parte en su organización. Ésta se fue haciendo poco a poco. Cierto que se habían abandonado muchas instituciones antiguas; pero Lutero había diferido crear otras nuevas. Por largo tiempo se estuvo sin una ordenación de la liturgia y sin organización eclesiástica, parte porque el reformador miraba todo lo exterior como indiferente y, por ende, libre, ritos e instituciones eran para él *adiaphora* [1], parte porque pensaba que todos hallarían, como él mismo, por libre decisión de su conciencia, la fe justificante. Además, según él, el evangelio sólo puede propagarse por la predicación. La decisión personal de la fe no puede prevenirse por reformas externas, y nadie puede ser obligado y menos forzado a ejecutar ceremonias cuyo sentido interno no entiende. En tal caso serían legalmente de nuevo malentendidas.

Concepto de la Iglesia

Lutero no sentó un nuevo concepto de Iglesia en el sentido de una definición. En lucha con la Iglesia de su tiempo que, según él, deformaba como institución independiente y hasta arbitraria, la salud eterna dada por la fe en el evangelio de Cristo, y los baptistas que fundaban el evangelio únicamente en la interioridad del hombre, Lutero quiso demoler lo que le parecía contradecir a la «verdadera Iglesia» y poner en claro lo que hasta entonces estuviera oscurecido. Para él, la Iglesia era un dato previo y patente, fuera de la cual el cristiano no era nada. Cristo «quiere oír a la

1. *«Libertas enim spiritus hic regnat, quae facit omnia indifferentia nulla necessaria, quaecumque corporalia et terrena sunt»* (WA 7, 720, 11).

muchedumbre, no a mí, ni a ti, ni a un fariseo que anda por ahí separado»[2].

Pero la Iglesia no era para él la autoridad externa que le amenazaba con la excomunión, ni la organización jerárquica e institucional sacral, sino la comunión y comunidad de los verdaderos creyentes en Cristo. Lutero no gustaba de la palabra *Kirche* (iglesia), porque le recordaba demasiado el edificio exterior de la Iglesia[3]. Prefería expresiones como «común de todos los cristianos», «comunidad o congregación cristiana», «pueblo de los creyentes», «comunidad de los santos», es decir, de los *fideles*, que están ciertos, por la fe, del perdón por Cristo. Pero esta comunidad de fe no debe entenderse en sentido congregacionalista. No está sostenida por la libre reunión o asociación de los creyentes, sino que «es convocada por el Espíritu Santo en una sola fe»[4]. El evangelio que se transmite por la palabra y los sacramentos constituye la Iglesia. Esta es *creatura Verbi*. Donde se anuncia el evangelio conforme a la Escritura, vive la verdadera Iglesia *(ecclesia spiritualis)* en la Iglesia externa *(ecclesia manifesta)*, como el alma en el cuerpo[5].

La palabra y los sacramentos son signos externos de la existencia de la verdadera Iglesia, que en sí misma permanece oculta. «Los signos por los que se puede notar dónde está en el mundo la misma Iglesia, son el bautismo, el sacramento y el evangelio»[6]. «Un signo es realmente necesario, y nosotros lo tenemos, a saber, el bautismo, el pan y, el más importante de todos, el evangelio. Estos tres son la característica, los documentos, las notas de los cristianos. Porque dondequiera veas que están el bautismo, el pan y el evangelio, dondequiera y por quienquiera sean administrados, no dudes de que allí está la Iglesia»[7]. Entre los signos, la palabra tiene primacía sobre el sacramento. «El evangelio es antes aún que el pan y el bautismo, es el signo más propio, cierto y principal de la

2 *Auslegung deutsch des Vaterunsers* (1519, WA 2, 114, 28)

3 *Grosser Katechismus* II, 48, *Bekenntnisschriften* 656.

4 Ibid., II, 51, *Bekenntnisschriften* 657

5 Por razón del bautismo y de la palabra de Dios, la Iglesia de Roma siguió siendo santa *«Nos et dicimus hodie Ecclesiam Romanam Sanctam manent in Romana urbe quamquam Sodoma peiore, baptismus, vox Evangelii, textus, sacra scriptura, ministeria, nomen Christi, dei Ecclesia ergo Romana est sancta, quia habet nomen sanctum dei, baptismum, verbum»* (WA 40, I, 68, 1531)

6 *Vom Papsttum zu Rom* (1520) WA 6, 301,3

7. *Ad librum Ambrosii Catharini responsio* (1521) WA 7, 720, 34

Iglesia. Porque sólo por el evangelio y pasando por el evangelio es la Iglesia concebida, formada, alimentada, engendrada, configurada, apacentada, vestida, adornada, fortalecida, armada, aprestada, conservada; en una palabra: toda la vida y ser de la Iglesia consiste en la palabra de Dios» [8]. «Donde se predica el puro evangelio, ha de reconocerse con certeza la comunidad cristiana» (WA 11, 408). «Por eso, sólo debe predicarse en la Iglesia la cierta, pura y única palabra de Dios; donde esto falta, no hay allí ya Iglesia» (WA 51, 518). No le interesa a Lutero la palabra escrita, sino la palabra predicada. En este sentido también la palabra en la Iglesia. Sin embargo, no necesita para la predicación de un ministerio especial, «pues lo que ha salido del bautismo, puede gloriarse de haber sido consagrado sacerdote, obispo y papa» (WA 6, 408). «El evangelio y la Iglesia no saben de jurisdicciones, que son sólo tiránicas invenciones humanas. El que enseña el evangelio, es papa y sucesor de Pedro. El que no lo enseña, es Judas, traidor de Cristo» (WA 7, 721, 30). Todo bautizado tiene el derecho y el deber de «enseñar y difundir» la palabra de Cristo (WA 11, 412, 6). Sin embargo, «para evitar mala confusión en el pueblo de Dios» (WA 12, 189, 23), este servicio no debe prestarlo cualquiera. La comunidad llama a ministros que actúan en su nombre [9]. En tal caso, «la ordenación no es otra cosa que... llamar a uno del montón — todos tienen igual poder — y mandarle que ejerza el mismo poder por los otros, a la manera como si diez hermanos, hijos del rey e igualmente herederos, escogieran a uno que administrara la herencia por todos» (WA 6, 407, 29s; 6, 564, 6-17). La promesa de Mt 16, 18 no se refiere «a ninguna persona, sino únicamente a la Iglesia, que en el espíritu está edificada sobre la roca, Cristo, no sobre el papa

---

8 «*Tota vita et substantia Ecclesiae est in verbo dei*» (WA 7, 721, 12) «*Verbum Dei est instrumentum quo operans efficit istam creaturam (= ecclesiam)*» (WA 4,189), «*cum Ecclesia verbum Dei nascatur, alatur, servetur et roboretur*» (WA 12, 191, 16)

9 Posteriormente, por ejemplo, en *Von der Winkelmesse* (1533, WA 38, 240, 24) y en *Von den Konzilus und Kirchen* (1539, WA 50, 647, 8) conoce Lutero una fundación del oficio por Cristo Segun *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis* (1528) el sacerdocio es un «orden» o «estado» instituido por Dios, como el matrimonio o el oficio de la autoridad civil (WA 26, 504, 30) No podemos armonizar las ideas de Lutero en sus primeros años de reforma en que identifica en absoluto el sacerdocio general con el oficio espiritual y sólo por motivos prácticos admite un oficio de predicacion, con su doctrina de un oficio instituido por Cristo junto con el de todos los bautizados, doctrina que sostuvo después de la guerra de los campesinos en lucha con los iluminados y segun se fue organizando la iglesia popular. Cf infra, n.º 14

ni sobre la Iglesia romana» (WA 7, 709, 26). Y es así que la roca fundamento de la cristiandad debe ser santa y sin pecado. Ahora bien, como esto no puede saberse de Pedro, «tiene que ser necesariamente Cristo solo la roca, pues sólo él es sin pecado y así permanecerá con toda certeza y con él su santa Iglesia en el espíritu» (709, 30). Por su cabeza y sus verdaderos miembros la Iglesia es invisible o, como prefiere posteriormente decir Lutero, oculta. «La Iglesia es oculta, los santos son desconocidos» (18, 652, 23). No tiene cabeza terrena, y Cristo no tiene a nadie por vicario; «sino que Cristo sólo en el cielo es aquí la cabeza, y sólo él gobierna» (WA 6, 297, 39; WA Br 3, 210, 31), siquiera, para el ejercicio del gobierno de la Iglesia por la palabra y los sacramentos, se valga él de ministros humanos como simples transmisores [10]. Sin embargo, sólo él conoce a los suyos, y sabe en quién han hecho efecto sus medicinas, quién pertenece realmente a la Iglesia. A los hombres sólo nos queda el criterio de la caridad. A todo bautizado, que no se haya excluido (o excomulgado) a sí mismo, hemos de considerarlo miembro de la Iglesia. Así hay muchos bautizados incrédulos, que están exteriormente «en la Iglesia», pero no son «de la Iglesia» [11]. Ésta vive desde luego en la carne; pero «como la Iglesia en esta vida no puede pasar sin comer y beber, y, sin embargo, el reino de Dios, según Pablo, no es comida y bebida, así la Iglesia no está sin lugar y cuerpo y, sin embargo, el cuerpo y lugar no son la Iglesia, ni pertenecen a ella» (WA 7, 720, 1). «Todo esto carece de importancia y es libre. Todo lugar se acomoda al cristiano y ningún lugar es necesario al cristiano; toda persona puede ser para él pastor, y ninguna determinada le es necesaria para ello. Porque aquí reina la libertad del espíritu, que quita importancia a todo esto, y no hace necesario nada que sea corporal y terreno» (WA 7, 720, 8). Por eso no quiere Lutero «trastornar ni cambiar nada que no pueda cambiarse o trastornarse con texto claro de la Escritura» (WA 26, 167, 11), y nadie le es tan odioso como quien suprime violentamente ceremonias libres e inocentes. Y hace de la libertad necesidad (WA Br 4, 411, 15). Por otra parte, tiene la seguridad que, con la predicación de la palabra de Dios, nace «de suyo» la necesaria forma externa. «Mas donde está pura y cierta la palabra

10. *Rohren* (cañas): WA 45, 521, 32.
11. WA 5, 430, 34; 41, 521, 23

de Dios, allí debe estar todo: reino de Dios, reino de Cristo, Espíritu Santo, bautismo, sacramento, ministerio parroquial, ministerio de predicación, fe, caridad, cruz, vida y bienaventuranza y todo lo que debe tener la Iglesia» (WA 38, 237, 11).

Esta doctrina sobre la Iglesia la desenvolvió Lutero en lucha contra la Iglesia papal jerárquicamente organizada. Contra el derecho de patronato de un abad, defendió el principio de que «una reunión o comunidad cristiana tiene derecho y poder de juzgar toda doctrina, llamar, instituir y destituir maestros» (1523; WA 11, 408-416). Pero este *cristianismo comunitario se vio pronto ser* irrealizable. Ya a la comunidad de Karlstadt de Orlamünde no le concedió Lutero el derecho a la libre elección de párroco. La guerra de los campesinos y los desórdenes producidos por los iluminados en las comunidades junto con múltiples infracciones en materia de moral y disciplina mostraron a las claras que no se podían tirar por la borda la disciplina y constitución de la Iglesia, ni sobre todo las instancias superiores. La praxis de las iglesias territoriales de la última edad media con amplia disposición de los señores temporales o gobiernos de las ciudades sobre iglesias, monasterios y hospitales y la teoría del caso de necesidad, tal como la había desarrollado Guillermo de Ockham, sugirieron traspasar la dirección externa de las iglesias a la autoridad civil que se había hecho protestante. Sin embargo, la evolución en ese sentido fue dificultada por Lutero mismo con su teoría de la Iglesia oculta y por la competencia por él concebida a la comunidad y, sobre todo, con su rigurosa distinción y hasta separación entre el régimen secular y espiritual.

Doctrina de los dos reinos

La doctrina sobre los dos regímenes la desarrolló Lutero frente al procedimiento de los príncipes católicos contra la reforma *(Sobre la autoridad civil y hasta qué punto se le debe obediencia,* 1523), en lucha contra los iluminados *(Contra los profetas célicos,* 1525) y con ocasión de la guerra de los turcos *(De la guerra contra el turco,* 1529). De esta situación polémica resultan parcialidades que Lutero mismo no pudo mantener. Esto llevó a su vez a contradicciones que dan hasta hoy a su teoría de los dos reinos visos de «laberinto».

La tal teoría ha de entenderse sobre el trasfondo de la doctrina luterana de la justificación o de la concepción de la ley y del evangelio.

Como el cristiano es a par pecador y justo, como está bajo la exigencia y juicio de la ley y, a par, bajo la absolución o libertad del evangelio, pertenece al régimen secular y espiritual. Lutero se vio obligado a distinguir y hasta separar ambos regímenes, por una parte, ante la teocracia de la Iglesia antigua, que, según él, hacía ley del evangelio, es decir, que lo convertía en orden político, exigible por la espada; y, de otra, frente al anarquismo de los iluminados, que negaban el régimen secular en nombre del espiritual, o entendían la libertad evangélica como sacudimiento de todo orden jurídico. Los dos regímenes no deben entenderse como reino de Dios y del diablo respectivamente, sino que ambos proceden del amor de Dios, son dos modos como Dios gobierna al mundo, aunque en el régimen secular sólo como *Deus absconditus*. El régimen secular lleva espada. Está bajo el signo del poder y la fuerza y tiene por función mantener el orden externo, contra la constante amenaza anárquica del mundo, contra las tendencias de disolución de dentro y fuera, como secuelas del pecado. Éste hubiera traído consigo la aniquilación de la creación, de no haber tenido Dios en jaque, por medio del estado y otras autoridades, a las fuerzas destructoras. Y es así que «el mundo no puede ser gobernado por el evangelio», pues la palabra es muy poco estimada (WA 17, I, 149). Por otra parte, reyes y emperadores no deben hacer la guerra, ni siquiera la guerra contra los turcos, como cristianos. ¿Quién sabe si son cristianos?, se pregunta Lutero, «ordinariamente, son los peores enemigos de la cristiandad y de la fe» (30, II, 130, 29). Y es así que el cristiano no combate con armas, sino con la palabra de Dios, la penitencia y la oración contra los turcos. Marcha a la guerra contra los turcos, porque «está sometido en cuerpo y bienes a la autoridad secular», y ésta convoca a la lucha contra los turcos (WA 30, II, 179, 16). Si viene a caer en poder de los turcos, está sometido a su autoridad, como también al régimen papal, «pues el papa... es mucho peor que el turco» (195, 15). En ningún caso, empero, debe consentir el cristiano que se abuse de él para combatir contra el evangelio y perseguir a los cristianos (197, 9). «El emperador no es la cabeza de la cristiandad ni defensor del evangelio

y de la fe» (WA 30, II, 130, 27). Él debe, como señor temporal, hacer la guerra para defensa de sus súbditos.

El régimen secular procede ciertamente de Dios, pero nada tiene en sí de saludable, no está en el orden de la redención, sino que pertenece al orden de la conservación. El cristiano, de suyo, no lo necesita, ha sido «sacado» por Cristo (WA 11, 260, 5). «El cristiano, en cuanto es verdaderamente cristiano, no está sujeto a ninguna ley, ni dentro ni fuera» (WA 40, I, 235, 8). Lo rige Cristo mismo «con sola la palabra» (WA 12, 330, 30). De ahí se sigue: «Si todos fueran... verdaderos cristianos, no habría necesidad, ni utilidad, de príncipe, rey, señor, espada, ni derecho» (WA 11, 249s). «Pero el mundo y la turba siguen siendo incristianos, por más que todos estén bautizados y se llamen cristianos» (WA 11, 253). Por eso, para que no triunfe el mal, es menester el derecho y el orden de fuerza. El régimen secular asegura el espacio, en que se da la predicación de la palabra y la administración de los sacramentos. Estas son funciones del régimen espiritual, «por el que los hombres han de hacerse piadosos y justos, para que con la misma justicia alcancen la vida eterna» (WA 19, 629). Si la Iglesia empírica, la *ecclesia large dicta* o *manifesta*, pertenece al régimen secular, no está claro en Lutero, y es punto hasta hoy discutido [12].

El cristiano está sometido al régimen secular o «reino a la izquierda», al que, amén de la *politia*, pertenece también la *oeconomia*, es decir, el matrimonio, la paternidad y la profesión, porque, aun como justificado, sigue siendo pecador. Pero se somete voluntariamente, esto es, por amor, acepta los órdenes que aquí vigen y sirve en ellos al hermano. Es más, «en la misma autoridad o poder puede servir a Dios y debe servirle dentro de él cuando lo pida la necesidad del prójimo» (WA 11, 258). «Y es así que la espada y el poder, como servicio especial de Dios, le pertenece al cristiano como a nadie sobre la tierra» (WA 11, 258). En el cristiano que trabaja por el mundo, está presente el reino de Dios en el mundo, sin que sus instituciones, por ejemplo, el estado, se hagan cristianas.

Frente a la autoridad injusta, hay, según Lutero, derecho a la

12. Por ejemplo, entre P. ALTHAUS, que parece afirmarlo, y JOH. HECKEL. Cf. el artículo *Zwei-Reiche-Lehre:* EKL III 1927-1947, en que ambos exponen sus contrarias interpretaciones.

resistencia activa, no violenta, por pública protesta y censura, a la resistencia pasiva y a la fuga; en lo demás, el cristiano tiene que sufrir la injusticia por amor de Dios. Respecto de sus iguales o súbditos no debe tampoco, en favor propio, resistir al mal, de acuerdo con Mt 5, 39, de donde se sigue que no necesita de la potestad ni del derecho civil; pero, en favor de otros, por ejemplo, como príncipe, padre o soldado, debe «buscar venganza, derecho, protección y ayuda» (WA 11, 259). «No es tiempo de oír el evangelio, sino la ley» (WA 40, I, 210). «Obrar cristiana y fraternalmente no pertenece al régimen secular... El ser cristiano y evangélico pertenece únicamente al régimen de las conciencias» (WA 24, 677). «Dos personas, pues, y doble oficio se dan en un solo hombre», que es «a par cristiano y príncipe, juez, amo, criado, criada. Estos son nombres de meras personas seculares, pues pertenecen al régimen secular...» «Eres cristiano en cuanto a tu persona; para con tu criado, eres otra persona...» (WA 32, 390, 10ss). Se puede llevar la espada secular, sólo no se puede tener espíritu de venganza. «Y es así que donde el corazón es puro, todo es recto y se hace bien» (WA 32, 392, 14). Con ello se relegaba el sermón del monte al corazón y se sentaba una distinción peligrosa entre «persona cristiana» y «persona del mundo» o entre moral personal y moral de oficio. Con ello se favorecía harto fácilmente el reconocimiento, por mundanal prudencia, de una realidad política emancipada.

El régimen de la Iglesia

Si Cristo sólo gobierna su Iglesia por la fe, la caridad y demás dones del Espíritu Santo (WA Br 3, 210, 31) y está, por ende, oculta; mas si, por otra parte, no es una *civitas platonica*, sino que tiene un lado visible, cabe preguntar dónde halla su orden este lado visible. Lutero no dio una respuesta sistemática a esta pregunta. Sólo tenemos dichos esporádicos del reformador, determinados por diversas situaciones polémicas. Cierto es que la constitución de la Iglesia corpórea no es divina, sino que estriba en ordenación humana. Ahora bien, ¿hay que confiar por el mero hecho la Iglesia externa al régimen secular (P. Althaus), o se estructura por derecho propio, aunque humano, que debe a su vez configurarse según

principios derivados del régimen espiritual de Cristo (Joh. Heckel)? ¿Tienen los príncipes como autoridad secular competencia para la organización de la Iglesia, o están sólo llamados, como miembros eminentes de ella, a un servicio especial?

Ya el año 1520, en el «Sermón sobre las buenas obras» (WA 6, 257, 32) y en: «A la nobleza cristiana de la nación alemana» (WA 6, 406; 409; 411), Lutero había llamado a la autoridad secular, a par de los bautizados todos, a la reforma de la Iglesia y de la cristiandad. Puesto que la autoridad espiritual se niega a una reforma a fondo y se opone sobre todo a la convocación de un concilio, tiene la autoridad civil que asumir el oficio de aquélla. Tiene que proteger a sus súbditos de todo desafuero y, por ende, también de la corrupción de la autoridad espiritual y de su intervención en terreno secular. Tiene que castigar la explotación, la rapiña y el adulterio y, en este campo, no detenerse ante el papa y los obispos. Como autoridades cristianas, «puesto que son cristianos entre cristianos, sacerdotes entre sacerdotes, clérigos entre clérigos y poderosos entre poderosos en todas las cosas» (WA 6, 413, 30), han de cuidar de que se convoque un concilio. Ante la negativa de la clerecía, «nadie lo puede mejor que la espada secular» (WA 6, 413, 29). Cuanto más hubo de habérselas Lutero con autoridades protestantes, tanto más insistía sobre el deber de ellas de quebrantar la resistencia contra el evangelio y, a par de los otros crímenes y blasfemias, prohibir también la celebración de la misa. «La autoridad civil no fuerza a la fe, sino que sólo la defiende exteriormente». Su misión no es vencer la herejía. «Esto toca a los obispos... no a los príncipes... Porque la herejía es cosa espiritual» (WA 11, 268) «Si hay herejía, vénzasela de la manera que conviene: con la palabra de Dios» (WA 11, 270), La autoridad secular debe actuar cuando se perturba el orden o se blasfema de Dios públicamente. «Nuestros príncipes no fuerzan a la fe y al evangelio, pero impiden abominaciones exteriores», escribe Lutero a Spalatin a 11 de noviembre de 1525 (WA Br 3, 616, 18). Ahora bien, «ni la muerte ni el robo, ni el homicidio ni el adulterio son tan dañosos como esta abominación de la misa papista» (WA 15, 777, 8). Por eso, «la autoridad está obligada a impedir pareja blasfemia pública de Dios» (WA 18, 36, 19). Si esto hay que decir de la autoridad en general, en asuntos internos de la Iglesia, por ejemplo, en el nom-

bramiento de un predicador, debe cooperar el príncipe como «hermano en Cristo» (WA Br 2, 515, 23) o como un «miembro cristiano» 521, 59).

Hasta 1525 contó poco Lutero con su señor temporal, que, sin embargo, se mostraba muy adicto a su causa. La ordenación del culto no era de su incumbencia. «¿A qué preguntamos por él? Su mando no se extiende a más que las cosas seculares» (WA 12, 649, 18). La renovación de la Iglesia tenía que llevarse a cabo por la fuerza de la palabra en el terreno de la comunidad. Lutero confiaba que la comunidad se daría a su debido tiempo su propio orden, es decir, crearía las instituciones necesarias para el culto y la vida de la misma comunidad. Lutero pensó incluso en obispos que dirigen varias comunidades o están puestos sobre varios párrocos. (WA 6, 440, 29). También ellos debían ser instituidos por la comunidad. Sin embargo, pareja ordenación sólo entra en el ordenado servicio público de la palabra y sacramentos. Es sólo una confirmación que otorga la comunidad. De suyo todos tienen el mismo poder; «mas por eso precisamente no debe nadie adelantarse, sino esperar a que se lo llame y destaque, para que predique y enseñe en lugar de los otros» [13]. Si los obispos papales no están dispuestos a hacer ese llamamiento para el ministerio, los dirigentes de la comunidad, escribe Lutero a los bohemios, «impongan las manos a los idóneos ante la comunidad reunida, confírmenlos y recomiéndenlos al pueblo y a la Iglesia». Así serían «obispos, ministros o pastores» (WA 12, 193, 38).

La cuestión es si este llamamiento particular para el servicio de la palabra nace sólo de una necesidad práctica y los miembros de la comunidad traspasan por decirlo así sus derechos a un administrador (WA 6, 407, 29), como defiende más o menos consecuentemente Lutero por los años veinte, o si la ordenación debe hacerse por razón del mandato y es, por tanto, de derecho divino. Ésta es la concepción de la *Confessio Augustana* (XXVIII, 20-22), de la *Apología* (XIII, 7-13) y sin duda también del Lutero posterior (WA 50, 633, 3) [14].

---

13 WA 11, 412, 31; cf WA 12, 189, 17 27

14 La concepción de Lutero sobre el oficio o ministerio es hasta hoy discutida, pues en él mismo no es unitaria, J W F Hofling en *Grundsatze ev lutherischer Kirchenverfassung*, Erlangen ³1853, tiene la concepción de Lutero por unitaria, pero no tiene bien en cuenta sus manifestaciones en los escritos contra los iluminados Segun H , para

Lutero no siguió pensando sobre otros órganos de la comunidad. Aceptó la disciplina de la Iglesia e impuso varias veces, como pastor de almas, la excomunión[15]. Mas no creó para ello ningún oficio. La organización no era su fuerte. Quería dejar crecer. Pero, sobre todo, una ordenación eclesiástica no debía jamás para él hacerse «ley forzosa» (WA 18, 72, 6). Pues comunidades cristianas sólo pueden nacer por la predicación del evangelio, por la fe y caridad, no por una reforma de los ritos. Y tampoco es en absoluto necesario que se guarde en todas partes el mismo orden. Sin duda es bueno que en un dominio o en una ciudad y sus alrededores se celebre de la misma manera el culto divino (WA 18, 73, 6). Pero la publicación de una ordenación eclesiástica no tiene la obligato-

---

Lutero sólo hay un oficio que es dado a toda la Iglesia y sólo por razones practicas es traspasado a un estado particular Segun A W DIECKHOFF (*Luthers Lehre von der kirchlichen Gewalt*, Berlín 1865) hay que reconocer en Lutero dos versiones de la doctrina sobre el oficio espiritual. En el primer período identificaba el sacerdocio general, es decir el carácter espiritual igual de todos los cristianos, con el oficio espiritual y fundaba el servicio de diversos ministros por la «teoría de la traslación» (82 97) Posteriormente habría acentuado la independencia, junto al sacerdocio general, de un oficio instituido por Dios (149 159). Según W ELERT (*Morphologie des Luthertums* I, Munich [2]1958) se contrapone en Lutero «dos series de ideas al parecer completamente divergentes» (I, 299), cuando se trata de comprender la necesidad del ministerio una «utilitaria» que exige el ministerio de la predicación por razón del «orden», y otra que lo apoya en la institución divina Pero Lutero no habría sentido contraste alguno entre ambas concepciones (301) Cierto que Elert ve en manifestaciones del Lutero tardío «el peligro de un retroceso» (303), pero ve luego la armonía de las dos series de ideas en la visión luterana de la ordenación Según eso, llama desde luego la comunidad, pero «en ese llamamiento hecho por hombres, podemos y debemos ver un llamamiento divino, dado caso que los que llaman están para ello autorizados por Dios» (304) E SOMMERLATH (*Amt und allgemeines Priestertum*. «Schriften des Konvents Augsburgischen Bekenntnisses» 5, Berlín 1953, 40ss) ve también dos «series de ideas» «Jamás se habria llegado a plena armonía» entre ellas, «ni a un esclarecimiento teologico» (41) Por eso habría que ver siempre en Lutero dos lineas (50) W O MUNTER (*Die Gestalt der Kirche «nach gottlichem Recht»*, Munich 1941; *Begriff und Wirklichkeit des geistlichen Amtes*, Munich 1955) y P BRUNNER (*Vom Amt des Bischofs* «Schriften des Konvents Augsburgischen Bekenntnisses» cuaderno 9, Berlin 1955) acentuan la institución divina del oficio de la predicacion a par y hasta antes que el sacerdocio general Tienen sobre todo presentes los escritos simbólicos luteranos Pero P BRUNNER recalca que «las ideas de Lutero no están en contradiccion con ello» (16, n.º 11) Como prueba de ello aduce *Von den Konzilus und Kirchen* (1539) Finalmente W BRUNOTTE (*Das geistliche Amt bei Luther*, Berlín 1959) ha estudiado si la concepción de Lutero sobre el oficio espiritual permaneció la misma en el curso de los años si es en sí unitario o dominan en ella tensiones inconciliables» (32)

Su resultado es «la unidad en la concepción de Lutero» (12) Pero concede que de 1520-23 ocupan amplio espacio el poder y responsabilidad del sacerdocio general, y, en cambio la relación entre Iglesia y oficio espiritual se discute sobre todo en epoca posterior (1530ss; 112s). La afirmación de contradicciones en la doctrina luterana sobre el oficio le parece por lo menos problemática (116)

15 RUTH GÖTZE, *Wie Luther Kirchenzucht ubte*, Berlín 1959

riedad de leyes que obligan por razón de la obediencia, mandada por Dios, a la autoridad. Y es así que ni en el poder de las llaves, ni en el oficio pastoral de los obispos se contiene la facultad para la promulgación de tales leyes[16]. En conclusión, el orden humano en la Iglesia no es orden jurídico en sentido estricto que obligue en conciencia y pueda imponerse por la fuerza.

Pero esta libertad de la ley debe ser libertad para el orden y el servicio de los hermanos. «está al servicio de la caridad y del prójimo» (WA 18, 72, 23). Por amor de los hermanos, especialmente de los débiles, hay que observar «cosas tan profanas e indiferentes» como las ceremonias (WA Br 11, 200, 17). Reiteradamente califica Lutero el orden de la Iglesia corpórea como «profano» (WA 50, 559, 31) y hasta afirma que «está fuera de la Iglesia» (WA Br 3, 211, 96). Era obvio mirar como competente en él al régimen secular. El reformador mismo no era sin duda de este sentir, sino que opinaba que la Iglesia debía tener en su mano la ordenación de sus asuntos temporales[17]. Por eso sólo habló de los señores temporales como de «obispos de necesidad»[18] que prestarían su ayuda en caso de aguda necesidad. Pero la evolución siguió otro camino en la dirección de un sumo episcopado de los señores, en que no había rastro de caso de necesidad.

En los 23 artículos de Nuremberg sobre la visitación, que fueron aceptados en Schwabach el 14 de junio de 1528, se dice: «Al poder de la Iglesia toca únicamente elegir ministros, y usar de la excomunión cristiana, y procurar orden, a fin de que los necesitados sean atendidos con la limosna... Todo otro poder lo tiene o Cristo

16. «De esta sentencia (Mt 16, 18; 18, 18) han tomado la palabra de atar y la han interpretado en el sentido de mandar y prohibir o de poner leyes y preceptos sobre la cristiandad. Y por ello conceden al papa el poder de atar con leyes el alma y conciencia de los cristianos» (1530; WA 30, II, 465, 20; cf. WA 6, 536, 20; 45, 460, 27; WA Br 5, 490, 11 - 492, 27; 493, 38).

17. JOH. HECKEL, *Kirche und Kirchenrecht nach der Zwei-Reiche-Lehre* 267-271, F. LAU, *«Äusserliche Ordnung» und «Weltlich Ding» in Luthers Theologie*, Gotinga 1933.

18. «Como nuestro único obispo de necesidad, pues de lo contrario ningún obispo nos quiere ayudar» (WA Br 8, 396, 14); «como verdaderos obispos de necesidad en tal caso, pues un cabildo quiere el camino del monte» (WA 53, 256, 3; 255, 5). El príncipe, como obispo de necesidad, desempeña un oficio eclesiástico y no una autoridad secular. Así se ve por una carta de Lutero de 19 de marzo de 1539: «Mas ahora nuestro príncipe ha de ser un obispo y oficial de necesidad, pues tales bienes no se adquieren por manejo burgués, sino por el servicio de la Iglesia. Por eso no pueden estar bajo el derecho burgués, sino que están en mano y derecho del obispo de necesidad» (WA Br 8, 15ss). WA Tr 4, 378, 25: *Nam nostro electori scripsi, adhortabar, ut ipse vigilaret pro ecclesia*, que fuera un *Notbischof* (1537).

en el cielo o la autoridad civil sobre la tierra»[19]. La evolución hacia el régimen eclesiástico bajo el señor temporal fue decisivamente favorecido por Melanchthon, que atribuye a la autoridad la *custodia primae tabulae* y, por ende, la vigilancia sobre el culto divino. Ahí entra la prohibición de falsa doctrina y cultos impíos[20]. El conocimiento de la verdadera doctrina lo tiene, según Melanchthon, la Iglesia entera, sacerdotes y laicos, entre estos sobre todo los príncipes. Ellos tienen que dar validez pública al evangelio y ejecutar los juicios de los sínodos. Así, el poder secular es «ministro y órgano ejecutivo de la Iglesia» (CR 3, 472). Su vigilancia sobre el orden de la Iglesia no aparece ya aquí como medida de urgencia o necesidad. La posición y deber especial del príncipe en la Iglesia resulta de su calidad de «miembros principales»[21] de la Iglesia exterior. Como en la vida civil van delante de sus súbditos, así también en el servicio de la Iglesia y su reforma: «Deber suyo es apoyar con su autoridad a la verdadera Iglesia, desterrar a maestros blasfemos e instituir predicadores piadosos». «Más que nadie han de ayudar a la Iglesia los miembros eminentes de la Iglesia, reyes y príncipes, para que se destierren los errores y las conciencias sean rectamente instruidas», escribe en el tratado: *De potestate papae*, que fue aceptado en Esmalcalda, el año 1537, como escrito simbólico[22]. Así, como miembros de la Iglesia, los príncipes o señores temporales se encargaron de proveer los puestos eclesiásticos, convocaron sínodos, ordenaron visitaciones y dispusieron ordenaciones de iglesias. Dentro de la fuerte tendencia que se nota en la última edad media a las iglesias territoriales, era obvio adscribir pronto a la autoridad secular como tal lo que los príncipes o el *pius magistratus* tendrían que hacer por razón de caridad como miembros de la Iglesia.

---

19. SEHLING, XI, 1, p. 132.

20. CR 3, 225; 2, 711; *Loci* de 1535: CR 21, 553; *Studienausgabe* II, 2, 727.

21. *«praecipua membra in externa societate» (De jure reformandi*, 1537; CR 3, 251, 244).

22. *Bekenntnisschriften* 488.

XIX. La organización de la comunidad luterana. Bienes de la Iglesia. Culto. Visitación y catecismo

FUENTES: E. SEHLING (ed. dir.), *Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jh.*, t. 1-5, Leipzig 1902-13, 6-8; 11-13, Tubinga 1955-66.

Bienes de la Iglesia: Ordnung eines gemeinen Kastens (1523), WA 12, 11-30.

Culto: Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdiensts (1526), WA 19, 72-113; *Das Taufbüchlein verdeutscht, aufs neue zugerichtet* (1526), WA 19, 537-541; *Das Taufbüchlein für die einfältigen Pfarrherren* (1529), WA 30, III, 74-80.

Visitación: Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherren im Kurfürstentum Sachsen (1528): CR 26, 51-96; WA 26, 195-240; obras de Melanchthon *Studienausgabe* I, Gütersloh 1959, 215-271; SEHLING I, 149-174.

Escuela: An die Ratsherren aller Städte deutschen Landes, dass sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen (1524), WA 15, 27-53; *Eine Predigt, dass man Kinder zur Schulen halten solle* (1530), WA 30, II, 517-588; R. VORMBAUM, *Die evangelischen Schulordnungen des 16. Jh.*, Gütersloh 1860.

Catecismo: WA 30, I: *Katechismuspredigten 1528 und Text der Katechismen Luthers mit Einleitungen, Bibliographie und philologischen Bemerkungen von O. Albrecht, O. Brenner, G. Buchwald u. J. Luther* (1910); BSLK 501-733; F. COHRS, *Die Evangelischen Katechismusversuche vor Luthers Enchiridion*, 5 t., Berlín 1900-07.

BIBLIOGRAFÍA: A. SCHULTZE, *Stadtgemeinde und Reformation*, Tubinga 1918; F.H. LÖSCHER, *Schule, Kirche und Obrigkeit im Reformations-Jahrhundert*, Leipzig 1925; H. WERDERMANN, *Luthers Wittenberger Gemeinde wiederhergestellt aus seinen Predigten*, Gütersloh 1929; H. LEHNERT, *Kirchengut und Reformation*, Erlangen 1935.

Culto: H. JACOBY, *Die Liturgik der Reformatoren*, 2 t., Gotha 1871-76; P. DREWS, *Studien zur Gesch. des Gottesdienstes IV-V: Beiträge zu Luthers liturgischen Reformen*, Tubinga 1910; J. SMEND, *Die deutschen Messen bis zu Luthers deutscher Messe*, Gotinga 1896; H. WALDENMAIER, *Die Entstehung der evangelischen Gottesdienstordnungen Süddeutschlands im Zeitalter der Reformation*, Leipzig 1916; L. FENDT, *Der lutherische Gottesdienst des 16. Jh.*, Munich 1923; A. ALLWOHN, *Gottesdienst und Rechtfertigungsglaube*, Gotinga 1926; E. REIM, *The liturgical Crisis in Wittenberg 1524:* «Concordia

theological Monthly» 20 (1949) 284-292; W. JENSEN, *Von der ev. Mess: Festgabe für K. Schornbaum,* Neustadt a. d. Aisch 1950, 61s; V. VAJTA, *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther,* Gotinga [3]1959; A. BOES, *Die Reformatorischen Gottesdienste in der Wittenberger Pfarrkirche von 1523 an:* JLH 4 (1958-59) 1-40; H.B. MEYER, *Luther und die Messe,* Paderborn 1965.

Visitación: C.H. BURKHARDT, *Geschichte der sächsischen Kirchen- und Schulvisitationen 1524-1545,* Leipzig 1879; E. SEHLING, *Geschichte protestantischen Kirchenverfassung,* Leipzig [2]1914; K. EGER, *Grundsätze evangelischer Kirchenverfassung bei Luther:* ThStK 106 (1934-35) 77-123; M. SCHMIDT, *Die Reformation Luthers und die Ordnung der Kirche: Im Lichte der Reformation* II, Gotinga 1959, 5-31.

Escuela: F. PAULSEN, *Geschichte des gelehrten Unterrichts an den deutschen Schulen und Universitäten* I, Leipzig [3]1919; G. MERTZ, *Das Schulwesen der deutschen Reformation im 16. Jh.,* Heidelberg 1902; F.H. LÖSCHER, *Schule, Kirche und Obrigkeit im Reformations-Jahrhundert,* Leipzig 1925; O. SCHEEL, *Luther und die Schule seiner Zeit:* LuJ 7 (1925) 141-175; F. FALK, *Luthers Schrift an die Ratsherren... und ihre gesch. Wirkung auf die deutsche Schule:* ibid., 19 (1937) 55-114; TH. VON SICARD, *Luther und die Schule,* Gütersloh 1947; G. MERTZ, *Luther über die Schule:* «Schule und Leben» 1 (1950) 289-296; E. LICHTENSTEIN, *Luther und die Schule:* «Der ev. Erzieher» 7 (1915) 2-13; E. REIMERS, *Recht und Grenzen einer Berufung auf Luther in den neuren Bemühungen um eine evangelische Erziehung,* Weinheim 1958; IVAR, ASHEIM, *Glaube und Erziehung bei Luther,* Heidelberg 1961; Bibl.

Catecismo: O. ALBRECHT, *Luthers Katechismen,* Leipzig 1915; D.J.M. REU, *D. Martin Luthers Kleiner Katechismus,* Munich 1929; J. MEYER, *Historischer Kommentar zu Luthers Kleinem Katechismus,* Gotinga 1929; K. ALAND, *Der Text des Kleinen Katechismus in der Gegenwart,* Gütersloh 1954; reseña por G. DEHN: ThLZ 79 (1954) 719-724; G. HOFMANN, *Der kleine Katechismus als Abriss der Theologie M. Luthers:* «Luther» 30 (1959) 49-63; E.V. WILLS, *Joh. Brenz's Catechismus of 1528 and 1535:* «Luth-Church Quarterly» 19 (1946) 271-280.

La esperanza de Lutero de que únicamente por la predicación del evangelio surgiría la organización de comunidades de verdaderos cristianos, salió fallida. Su ideal se vio ser irrealizable. Sobre todo en la tormenta del año 1525 se fueron a pique sus expectaciones. Sus lamentos sobre el «indecible desprecio de la palabra y la horrorosa ingratitud de los hombres por el beneficio del evangelio», se hacen cada vez más serios y amargos. La predicación de la justificación por la fe y la proclamación de la libertad del «hombre cristiano» no había dado en la vida moral de sus adeptos los

frutos apetecidos. Al contrario, según manifestaciones del propio Lutero, parece haberse arraigado una corrupción moral y desprecio de los sacramentos y del culto dominical. De ello se queja el reformador amargamente[1]. Se abusa de la libertad evangélica y hasta los predicantes y párrocos «no retienen del evangelio nada más que esta libertad corrompida, dañosa, vergonzosa y carnal» (WA 30, I, 125, 24s). Pero no sólo parejos desengaños; la propagación misma de la reforma protestante y la demolición que supuso de la antigua organización eclesiástica, reclamaban urgentemente la creación de nuevas instituciones. Con el correr del tiempo y la extensión de los territorios invadidos por la nueva doctrina, se hizo cada vez más claro que la nueva estructuración no podía dejarse a la evolución libre, y que por lo menos la gran masa necesitaba de la ayuda de ceremonias, y sin disciplina eclesiástica y predicación de la ley no se podía dar un paso. Había que acometer la ordenación de los bienes de la Iglesia, del culto, de la visitación y de la disciplina.

La ordenación de los bienes de la Iglesia

La supresión de los monasterios, la secularización de los bienes de la Iglesia, la desaparición de fundaciones de misas y otras celebraciones eclesiásticas dotadas de estipendios, trajeron consigo una serie de dificultades. Los señores seculares, altos y bajos, no menos que las ciudades tenían más que sobradas ganas de echar mano para sí sobre los bienes de la Iglesia. El que tenía obligaciones con monasterios u otras instituciones semejantes, se frotaba las manos de desentenderse tan fácilmente de ellas. Se suprimieron fundaciones de misas y derechos de estola; pero los ministros de la Iglesia tenían que vivir como antes, y ahora, por añadidura, tenían que alimentar a mujeres e hijos. Apenas ninguno de los beneficiarios de los bienes de la Iglesia estaba dispuesto a arrimar el hombro en los gastos para el culto, para el sustento de predicantes ni para el cuidado de pobres y enfermos. Según Lutero, había que vigilar para que los «bienes de institutos desaparecidos no vinieran a parar a la *Rap-*

1. Cf. H. Werdermann, *Luthers Wittenberger Gemeinde wiederhergestellt aus seinen Predigten*, Gütersloh 1929.

puse (es decir, que no se convirtieran en botín general) y cada cual arramblara con lo que quisiera» (WA 12, 11, 30). Por eso pidió que, como había hecho ya Karlstadt en su ordenación eclesiástica de Wittenberg (1521), se reunieran los bienes en una «caja común». Según la «ordenación de una caja común» (1523) para Leisnig, a la que Lutero antepuso un prólogo y había de servir de modelo a otras comunidades, todos los ingresos eclesiásticos habían de fluir a una caja común y de ésta sacarse los gastos para párrocos, sacristanes y edificios, para escuelas y maestros y para necesidades de toda laya. Para su administración se nombraría un consejo de confianza, que se compondría de 2 nobles, 2 consejeros, 3 ciudadanos de la ciudad y 3 campesinos de los pueblos circundantes. Ciudadanos y campesinos se reunirían tres veces al año para informar y tomar resoluciones. Lutero había temido que pocos aceptarían su propuesta, «pues la avaricia es un pícaro desobediente e incrédulo» (WA 12, 12, 9). De hecho, la ordenación no logró sus fines, pues el consejo de la ciudad no quiso verter en la «caja» las fundaciones que estaban en su mano, y el príncipe elector temió la intervención violenta. Así faltaron a la «caja» los medios para los fines que se le asignaban.

Viva y reiteradamente se lamenta Lutero de la falta de espíritu de sacrificio de las comunidades. «Antes dábamos mucho dinero y bienes a los papistas. Mas ahora, cuando hemos de ayudar a los ministros de la Iglesia y al evangelio con un solo penique, no tenemos nada» [2]. «Donde antes se alimentaban 300 monjes, hoy no encuentra pan un predicante» (WA 14, 342, 7). Llegará momento en que maestros, párrocos y predicantes tengan que dedicarse a un oficio manual y dejen estar la palabra (WA 15, 361, 2). «Casi todas las comunidades... quieren nombrar párrocos... pero no dar nada ni alimentar a nadie. El que quiere tener poder y derecho de nombrar, tiene la obligación de alimentar» (WA Br 4, 135, 10). Esta situación reclamaba la creación de una instancia superior a las comunidades locales y, como ésta faltaba por parte eclesiástica, una regulación por parte del señor temporal. Como todos los monasterios y cabildos están en manos del príncipe elector «como cabeza suprema», a él le tocan —así argumenta Lutero—, «el deber y

2. WA 29, 94, 11s, 18s (1529); de modo semejante WA 14, 341, 23.

carga de ordenar estas cosas, pues de lo contrario nadie puede, ni debe, interesarse por ellas. Ahora bien, puesto que estos bienes... se fundaron para el culto, es justo que sirvan ante todo para el culto» (WA Br 4, 133s). La visitación del año 1528 trajo la confirmación del príncipe elector para la caja común de Leisnig (WA 12, 7). También artículos posteriores de visitación y ordenaciones eclesiásticas aceptaron esta institución. Pero como fundación independiente eclesiástica estaba permanentemente amenazada, pues el consejo de las ciudades buscaba hacerse cargo de su administración y hasta consideraba la caja como hacienda comunal.

El culto

La libertad que Lutero había dejado a las comunidades y su miedo a formas obligatorias condujeron a una proliferación salvaje de las mismas y una diferenciación mayor en las comunidades. Ya en 1524 había rechazado Lutero insinuaciones sobre juntar un concilio de sus partidarios a fin de crear un culto uniforme (WA Br 3, 373, 16; 384, 108). Sin embargo, los acontecimientos del año 1525, las andanzas de los «espíritus de cuadrilla» y la guerra de los campesinos lo convencieron de la necesidad de «instituir ceremonias uniformes» (WA Br 3, 582, 6). Junto con consejeros del príncipe elector y maestros cantores elaboró una «misa en lengua popular para laicos» (WA Br 3, 591, 8). Así pudo finalmente celebrarse, el 29 de octubre de 1525, en la iglesia parroquial de Wittenberg, por vez primera una misa completa en alemán. Después de su prueba práctica, apareció impresa a comienzos de 1526 la «misa alemana y ordenación del culto» y pudo así ser también introducida fuera. Sin embargo, según el prólogo de Lutero, la «misa alemana» no debía ser la forma única de culto evangélico en Wittenberg, sino sólo una entre tres. Aparte los que «ya son cristianos» y no necesitan de ordenación, pues tienen «su culto en el espíritu», Lutero ve la comunidad, es decir, «los que se están haciendo aún cristianos o han de hacerse más fuertes», dividida en tres grupos. El primero es la juventud, para la que debe seguir en vigor la *Formula Missae* de 1523. El segundo son «los laicos simples», «entre los cuales hay muchos que aún no creen o son cristianos, sino que la

mayor parte están allá de mirones... lo mismo que si nosotros celebráramos el culto entre los turcos o gentiles en pública plaza o en el campo» (WA 19, 74). Aquí no se trata aún siquiera de una reunión ordenada», en que se pudiera gobernar a los cristianos según el evangelio de Cristo, sino que es una pública incitación a la fe y al cristianismo» (ibid.).

El tercer grupo lo constituyen «los que quieren seriamente ser cristianos y confiesan el evangelio con mano y boca». Para ellos bastaría con un orden sencillo, «y no se necesitarían muchos y grandes cánticos» (WA 19, 76). Son una comunidad de confesión, y se encuentran propiamente en una casa para la oración, la lectura de la Escritura, la recepción de los sacramentos y otras obras cristianas. El que «no se porta cristianamente es castigado o cae en excomunión». Para este sector restringido no quiere aún crear Lutero una ordenación, pues le falta aún gente para ello. Una vez que se haya formado este núcleo de comunidad, «las ordenaciones y modos estarán pronto hechos».

Lutero vio según eso posibilidad de dar lugar dentro del «montón común», dentro de Iglesia demótica, al sector de los decididos, a la Iglesia de confesión. Pero de hecho no se llegó a esta «congregación cristiana», y todo quedó en el culto para el «pueblo», que no está aún poseído del espíritu del evangelio y debe aún ser conducido a la seriedad de la fe justificante [3]. Ahora bien, si se trata de «instruir y guiar al pueblo» (WA 19, 97), no hay otro remedio que hacer del culto pedagogía. De acuerdo con ello, el prefacio, la oración eucarística se convirtió en una «exhortación» a los que habían de recibir el sacramento, el padrenuestro en una paráfrasis, el *sanctus* en un relato histórico. En lugar de considerar la comunidad que ha entrado ella misma «en la ciudad del Dios vivo, en la Jerusalén celeste, en los coros innúmeros de los ángeles» (Heb 12, 22), se le cuenta «lo que le pasó al profeta Isaías» WA 19, 100, 6).

De suyo la «misa alemana» sigue a la romana. Sin embargo, los cánticos de salmos de ésta fueron sustituidos por cánticos populares, y, sobre todo, fue reducida desde el punto de vista de la doctrina de la justificación y de la negación de su carácter sacrificial. La misa romana tomada por Lutero llevaba el cuño de la celebra-

---

3. Cf. K MÜLLER, *Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach Luther*, Tubinga 1910, 39s con la conclusión: «se queda en la comunidad del gran montón». (40).

ción privada y era, ella misma, una forma truncada. Del tiempo de entonces, con su escaso sentido de culto como repristinación del acontecimiento de salud no era de esperar obra creadora en el terreno de la liturgia, ni siquiera por parte de Lutero, si se prescinde de su fuerza expresiva lingüística. Así, no es de maravillar que la «misa alemana», con toda su tendencia pedagógica, como reducción de la romana, se quedó en muchos aspectos en mero torso y deja «subsistir unas junto a otras, sin lazo interno de mediación, partes de la misa antigua, como restos de ruinas inconexas» [4].

La crítica de fuera y nuevas experiencias propias obligaron a Lutero a elaborar de nuevo la liturgia bautismal editada ya en 1523, y a darle mayor rigidez. Apareció en otoño de 1526 con el título: *El librito del bautismo en alemán, nuevamente dispuesto,* y, como apéndice al catecismo menor de 1529 logró amplísima difusión. Como los párrocos se mostraban impotentes para dar a las nupcias una forma que correspondiera al pensamiento protestante, hubo de escribir Lutero un «librillo de nupcias para los párrocos simples», que apareció en abril de 1529 y fue añadido al catecismo menor que poco después fue publicado en forma de libro. En las observaciones preliminares explica brevemente Lutero su concepción del matrimonio. Entenderlo como sacramento, lo había rechazado ya en *De captivitate* (1520). Allí se dice: «Sin apoyo alguno en la Escritura es tenido el matrimonio por sacramento... En ninguna parte se lee que alcance gracia de Dios el que toma una mujer. Tampoco el signo en el matrimonio ha sido instituido por Dios... Y es así que el estado de matrimonio de los antiguos padres no fue menos santo que el nuestro, ni es menos recto el matrimonio de los incrédulos que el de los creyentes» (WA 6, 550). De acuerdo con ello, saca la consecuencia en su *Librito de nupcias:* Puesto que «bodas y estado de matrimonio son asunto civil, nada nos toca ordenar o mandar ahí a los clérigos o ministros de la Iglesia» (WA 30, III, 74, 3). Sin embargo, «aunque estado civil»

4. F. RENDTORFF, *Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes unter dem Gesichtspunkt der liturgischen Erfolge,* Giessen 1914, 42; de modo semejante críticamente: J. GOTTSCHICK, *Luthers Anschauungen vom christlichen Gottesdienst,* Friburgo 1887, 72, *Leiturgia Handbuch des ev. Gottesdienstes* I, Kassel 1954, 60 En contra: TH. KNOLLE, *Luthers Deutsche Messe und die Rechtfertigungslehre* LuJ 10 (1928) 170-203, id , *Luthers Reform der Abendmahlsfeier in ihrer konstitutiven Bedeutung Schrift und Bekenntnis,* ed. dirigida por V. HERNTRICH y TH. KNOLLE, Hamburgo 1950, 88 105

es, sin embargo, «obra y mandato divino» (ibid., 74, 16-23). Así está bien pedir la bendición del párroco o del obispo. Es decir, que a la Iglesia sólo le queda la oración y la bendición. La contracción misma del matrimonio es un acto civil. Si casa la Iglesia, lo hace en nombre de la autoridad secular. Consiguientemente, según el *Traubüchlein* de Lutero, la boda se celebra delante de la iglesia, y el anuncio de la palabra y la bendición junto al altar. Esta separación del matrimonio contraído en casa o delante de la iglesia y la ceremonia religiosa —que antes de la reforma protestante era sobre todo la misa de los esposos— no era para aquel tiempo cosa insólita. Para la Iglesia pretridentina era legítima, porque el sacramento se lo administran los esposos; para Lutero, en cambio, porque para él las nupcias no eran acto propiamente espiritual o eclesiástico.

Visitación, ordenación eclesiástica y estructura de la constitución de la Iglesia

Con la publicación de libros litúrgicos y catecismos no estaba hecho todo. Era menester una instancia que pudiera obligar, y así, y con otras medidas disciplinarias, acabar con el caos en la Iglesia. A falta de una autoridad eclesiástica por encima de las comunidades locales, sólo quedaba para parejo menester el brazo secular.

El decreto de la dieta de Espira (1526) había dejado la ejecución del edicto de Worms al arbitrio de los señores temporales. Aunque con ello no se les otorgaba *ius reformandi,* ellos prácticamente se lo arrogaron. En la medida que se inclinaban al protestantismo, pasaron a imponer en sus territorios la práctica uniforme de la religión, es decir, acabar con los residuos de la antigua Iglesia e introducir o afianzar la nueva. El camino para ello fue la ordenación y ejecución de visitaciones.

Entretanto, Lutero hubo de reconocer que la palabra sola no basta; la autoridad humana tiene que crear por lo menos las condiciones exteriores y eliminar las resistencias. Como antes que él Nicolás Hausmann, párroco de Zwickau, el 31 de octubre escribió al príncipe elector Juan que, en vista del mísero estado de las parroquias, el príncipe elector «debe dar una orden valiente y hacerse cargo del conveniente sustento de los párrocos y de las cátedras

de predicación»» (WA Br 3, 595). El príncipe elector vacilaba, pero pensó que Lutero debía «hacer un orden» que se instalaría. Seguidamente propuso la visitación eclesiástica. Ésta fue emprendida, a comienzos de 1526, en algunos oficios por dos oficiales y los clérigos Spalatin y Myconius, pero se paró pronto. Lutero, sin embargo, insistió. En la primavera de 1527 se emprendió de nuevo la visitación, esta vez con participación de Melanchthon. El 16 de junio de 1527, publicó el príncipe elector una instrucción para ella [5]. En ella ordena, como señor temporal, la visitación y manda que se ejecute por empleados y teólogos que tienen de él «poder y mandato» (p. 142). La visitación no se refiere sólo a los bienes de la Iglesia y pago de los párrocos y a la pública moralidad, sino en primer lugar a la verdadera doctrina. Ningún párroco debe propasarse a enseñar, predicar y administrar los sacramentos de otro modo que según la palabra de Dios, «tal como nosotros y por los nuestros fue recibida en el tiempo que Dios hizo y dio su gracia» (p. 143). El príncipe no quiere ciertamente forzar a nadie a la fe, pero quiere prevenir «dañosa sublevación» y no tolerar sectas ni cismas en su territorio. El que no quiera aceptar esta «instrucción cristiana» mandada por la autoridad, «venda sus bienes y sálgase de nuestro territorio» (p. 144). Aquí no se dice palabra de que el príncipe elector disponga en las cosas eclesiásticas de modo distinto que como señor temporal; con otras palabras: «Con esta instrucción aparece el régimen eclesiástico territorial» [6].

Melanchthon tomó sobre todo parte en la visitación como teólogo. Lutero no intervino, pero a él se mandaban, para su examen, los informes de la visitación. Faltaban instrucciones suficientes para los visitadores, por lo cual no estaba asegurada la ejecución de una ordenación unitaria de la Iglesia.

De ahí que Melanchthon trabajara en una ordenación de la visitación, a la que aportó Lutero múltiples correcciones. En septiembre de 1527 fue sometida a la deliberación de los visitadores, a los que pertenecía por entonces también Spalatin, con asistencia de Lutero y Bugenhagen. Entretanto las visitaciones y un trabajo preliminar de Melanchthon, los *Articuli de quibus egerunt per visi-*

5 SEHLING, I, 142-148.
6 K. HOLL, *Luther und das landesherrliche Kirchenregiment* «Ges Aufsatze», I, Tubinga [6]1932, 373.

tatores (1527, levantaron una polvareda, hubo *visitationis rumores* (WA 4, 232, 4). De parte de la antigua fe se creyó comprobar en la visitación una aproximación[7], en doctrina y práctica, a la «fe antigua» y, en campo protestante, Casper Aquila, párroco de Saalfeld, echaba en cara a Melanchthon un retroceso al papismo. Pero sobre todo Juan Agrícola, director de la escuela de Eisleben, era portavoz de los que pensaban que los wittenbergenses «se arrastraban de nuevo hacia atrás» (WA 4, 265, 6), es decir que volvían a prácticas de la vieja Iglesia. Según Agrícola, se había dado demasiado lugar a la predicación de la ley a costa de la libertad del evangelio. La penitencia había de comenzar no por el temor servil, sino con la fe y el amor a la justicia[8]. Melanchthon, en cambio, había cerrado sus *Articuli* afirmando que, sin la predicación de la ley, el pueblo se mecería en la seguridad y se imaginaría tener la justicia por la fe, «siendo así que la fe sólo puede estar en aquellos, cuyos corazones están compungidos por la ley» (CR 26, 28).

De aquí que el príncipe elector convocara, a 25 de noviembre de 1527, a nuevas deliberaciones acerca de la ordenación de la visitación, en Torgau. Aquí se halló una componenda. «Para que los contradictores no puedan decir que se retracta» la doctrina hasta la fecha defendida, se añadió al primer capítulo: «Sobre la doctrina», la frase de que no se enseñe nada antes de la fe, sino que, «la penitencia se sigue de la fe y después de la fe»[9]. Por lo demás, empero, se encarece la necesidad de la predicación de la ley. Sería una mutilación del evangelio hablar unilateralmente del perdón de los pecados, y no decir nada o muy poco sobre la penitencia, «cuando sin penitencia no hay perdón de los pecados», ni puede siquiera entenderse. La consecuencia sería que la gente se imagina haber alcanzado ya perdón de sus pecados, y así se sienten seguros y pierden el temor. Ello sería más grande error y mayor pecado que nunca. Para el hombre «vulgar y grosero» hay que mantener «esas partes de la fe bajo los nombres de penitencia, mandamiento, ley, temor, etc.»; de lo contrario, «el hombre vulgar erraría sobre

---

7. En su *Christenliche underrichtung . uber ettliche Puncten der Visitation* (1528) escribe el obispo J. Fabri · *«Hettestu also gelert szo wolt ich dir mit leib und gutt beygestanden sein»* (Si hubieras enseñado, yo estaría dispuesto a asistirte con mi persona y bienes) (L. Helbling, Dr. Johann Fabri, Munster 1941, 39).

8 J. Rogge, *Johann Agricolas Lutherverstandnis*, Berlín (sin a.), 105.

9. Sehling, I, 152

la fe y suscitaría cuestiones sin provecho» [10]. La reiterada mención del «hombre vulgar» o común pone de manifiesto el peligro de la pedagogización o moralización del evangelio en la iglesia popular luterana, tal como ahora tomaba su cuño.

La impresión de la «instrucción a los visitadores de los señores párrocos» se dilató aún hasta fines de marzo de 1528. El texto es esencialmente de Melanchthon, Lutero escribió el prólogo. En él recalca que ser inspector o visitador es función del obispo y que «de buen grado lo había restablecido como sumamente necesario» (WA 26, 197, 15). Donde faltaran los obispos, él hubiera sugerido que ocuparan su lugar los reformadores. «Sin embargo», así cuenta Lutero, «como ninguno de nosotros estaba llamado para ello, o tenía mandato seguro», se habría dirigido al príncipe elector rogándole invitara y nombrara algunos varones idóneos para este menester. Ello, sin embargo, no compete al señor temporal como autoridad civil, pues «no tiene mandato de enseñar ni gobernar en lo espiritual» (200, 29), sino por razón del «oficio de la caridad, que es común y está mandado a todos los cristianos» (197, 20). Cosa de la autoridad civil es quebrantar la resistencia hija de la mala voluntad, pues tiene que «atender a que entre sus súbditos no haya discordia, banderías y revueltas» (200, 30). Con esta distinción entre lo que incumbe al príncipe elector como autoridad y lo que debe hacer en la visitación «por caridad cristiana», como miembro de la Iglesia, busca evidentemente Lutero salvaguardar la independencia de la Iglesia. Así, el prólogo tiene «la significación de cierta corrección o tácita protesta» [11] contra la instrucción del príncipe elector de 1527 y contra el régimen territorial eclesiástico que con ella se pretendía. Una protesta, a la verdad, que no tuvo eficacia.

De acuerdo con la instrucción de 1527, para la ejecución de la visitación fueron establecidos como *superintendentes* párrocos idóneos que ejercerían la inspección sobre sus compañeros de oficio en un distrito, y a los que éstos podrían dirigirse en casos difíciles Contra la expectación de Lutero, como casos difíciles se presentaron pronto sobre todo cuestiones de matrimonio. Párrocos cuya conducta, disciplina y doctrina dieran motivo de reprensión, y en que

10 Ibid

11 K Holl, *Luther und das landesherrliche Kirchenregiment*, 374

las exhortaciones del superintendente no dieran fruto, serían denunciados, después de «instrucción de los visitadores», al responsable para ser acusados ante el príncipe elector [12]. No existía una autoridad eclesiástica superior. Si cabía por de pronto acudir a las comisiones de visitación o al reformador mismo, esto a la larga no era solución. Esto llevó a la formación de los *consistorios*. También aquí fue por delante con su ejemplo el electorado de Sajonia. El primer impulso lo dio la necesidad de tribunales que entendieran en causas matrimoniales. Por encargo del príncipe elector Juan Federico, Justus Jonas con Bugenhagen, Melanchthon y algunos juristas elaboró en 1538 un dictamen: *Informe de los teólogos sobre cómo hayan de erigirse los consistorios*. Como las deliberaciones sobre el caso iban para largo, se instituyó por vía de prueba el consistorio, que empezó a funcionar a comienzos de 1539. Pero una ordenación consistorial no fue acabada hasta 1542 [13].

Si a los superintendentes se los puede aún mirar como representantes de un oficio eclesiástico, el consistorio había venido a hacer las veces de un obispo, pero en realidad fue una institución del príncipe territorial. Él lo convocaba, nombraba sus miembros, señalaba los temas que tratar y tenía en todo la última palabra. El consistorio constaba de consejeros del príncipe, duchos en derecho, y de teólogos. Éstos incluso fueron sólo accidentalmente llamados. y cuando lo pedía el caso. Con el correr del tiempo, el consistorio fue competente para el manejo de la disciplina eclesiástica y la excomunión, para toda la administración de la Iglesia regional y para la jurisdicción en materia matrimonial y otras causas eclesiásticas, como los derechos de patronato y diezmos. En esta institución halló el régimen territorial eclesiástico su órgano correspondiente y su firmeza definitiva.

Escuelas e instrucción religiosa

La demolición del antiguo sistema eclesiástico afectó también a escuelas y universidades. «Los primeros efectos de la reforma protestante sobre los estudios en general, fueron de naturaleza des-

12. SEHLING, I, 171
13. Ibid., 200-209.

tructiva» [14]. La Iglesia y la escuela estaban demasiado implicadas una en otra ideal y económicamente, para que se pudiera deshacer la estructura de aquélla sin herir, a par, a ésta. Además, la instrucción y la ciencia requerían tranquilidad y paz, que no existían en el ardor de la polémica y en la guerra de los campesinos. Finalmente había quienes, como Karlstadt, sacaban de la Biblia razones para repudiar la educación y la escuela. Todo esto condujo a una decadencia de las escuelas y a un fuerte retroceso en la asistencia a ellas. En 1528 se quejaba Erasmo a Pirckheimer: «Dondequiera reina la doctrina luterana, se hunden las ciencias» [15]. Para Lutero, lo mismo que para Melanchthon, la educación tiene en principio carácter secular; sólo es espiritual en cuanto está al servicio de la palabra. Deber y derecho de la autoridad civil es ordenar y sostener las escuelas.

El escrito: *A los consejeros de todas las ciudades de tierra alemana sobre que erijan y sostengan escuelas cristianas* (1524) parte del hecho «de que deja en todas partes que se arruinen las escuelas» (WA 15, 28), y es un llamamiento a los gobiernos de las ciudades a que funden escuelas de latinidad y no se excusen con salidas como la de que «ya podemos aprender la Biblia y la palabra de Dios en alemán, y ello nos basta para salvarnos» (WA 15, 36). Lutero considera necesarias las escuelas para servir al evangelio, y no menos que al mundo. Y es así que, «si bien el evangelio vino y aún viene diariamente sólo por obra del Espíritu Santo, vino. sin embargo, por medio de las lenguas y por ellas también creció y por ellas también debe conservarse» (WA 15, 37). «Y hemos de decir que, sin las lenguas, no conservaremos bien el evangelio... Ella es el estuche en que se lleva esa joya... Porque es cierto que, donde las lenguas desaparecen, el evangelio tiene a la postre que perecer» (WA 15, 38). Las escuelas son, por ende, cuestión vital para el verdadero cristianismo. Pero también el régimen o gobierno secular necesita de «buenas escuelas y gente docta» y hay que cuidar de que se ocupe del mundo «gente finamente formada». «Aunque no hubiera un alma y no se necesitaran escuelas y lenguas por razón de la Escritura y la palabra de Dios, esta sola causa bastaría para levantar por todas partes las mejores escuelas, para

14. F. PAULSEN, *Geschichte des gelehrten Unterrichts*, I, 184.
15. Carta de 20 de marzo de 1528: ALLEN, VII, 366, 40, n° 1977.

niños y niñas, y es que, para mantener externamente al mundo su estado secular, necesita de hombres y mujeres bien formados...» (WA 15, 44).

Los padres tienen aquí los deberes más inmediatos, pero la tarea está por encima de sus fuerzas. De los príncipes no hay que esperar nada. «Por eso, queridos consejeros, todo queda únicamente en vuestras manos. Vosotros tenéis lugar y medios para ello, mejor que los príncipes y señores» (WA 15, 45).

Lutero indica las materias, pero no traza ningún plan de estudios. Esto era más campo de Melanchthon, que había ya intervenido en la creación de la escuela de Eisleben (1525). Ahora, en el último párrafo de la *Instrucción de visitadores* (1528) expone más por menudo sus ideas sobre cómo deba llevarse la instrucción escolar . En su plan tiene en cuenta las modestas circunstancias de Sajonia y renuncia de antemano al griego y hebreo.

Es más, por razón de concentración, y «para no cargar a los pobres niños con tanta variedad» [16], no se debe tampoco enseñar alemán. A Melanchthon, como a las escuelas de aquel tiempo, sólo les interesaba el latín. Ya la cartilla estaba en latín; el alemán no aparecía por ninguna parte.

La escuela debe dividirse en tres grados. En el primero aprenden los niños a leer y escribir; en el segundo, la gramática, y en el tercero, métrica, dialéctica y retórica. Un día, sábado o miércoles, está dedicado a la instrucción cristiana. «No aprender nada más que la sagrada Escritura» es tan intolerable como «no aprender nada de la sagrada Escritura» [17]. Deben aprenderse y explicarse el padrenuestro, el credo, los diez mandamientos y una serie de salmos. Del Nuevo Testamento, el evangelio de Mateo debe exponerse *grammatice*. Del resto sólo se prevé, a lo sumo para los alumnos mayores, la exposición de las cartas a Timoteo, de la 1 Jn y de los Proverbios de Salomón, «pues no es provechoso cargar a la juventud con libros elevados y difíciles», como Isaías, la carta a los romanos y el evangelio de Juan [18]. Como demuestran las ordenaciones de escuelas de entonces, por ejemplo la de Wittenberg de 1533, la de Brunswick y Hamburgo de 1528 y la Schleswig-

16. SEHLING, I, 172.
17. Ibid., 173.
18. Ibid., 173.

Holstein de 1542, los principios de la «Instrucción de visitadores» se llevaron a la práctica en la Sajonia electoral y sirvieron de modelo para otros territorios. Nueva era la inclusión de la enseñanza religiosa en el plan de estudios de las escuelas. Pero sólo existía en las ciudades, y no en todas ni mucho menos. De ahí que no pudiera dejarse a ellas solas la instrucción religiosa de la juventud. Por eso, el domingo por la tarde, que «acude a la iglesia la servidumbre y la gente joven... han de predicarse y explicarse corridamente los diez mandamientos, los artículos de la fe y el padrenuestro [19]. Se predicará también con fervor de los sacramentos del bautismo y del altar» (169). Los textos, «en atención a los niños y otras gentes sencillas e ignorantes, se recitarán palabra por palabra» (ibid.).

Las visitaciones pusieron de manifiesto, lo mismo en comunidades que en predicantes, una grosera ignorancia. Melanchthon se encontró con un párroco que no sabía siquiera los diez mandamientos. Se necesitaban urgentemente manuales adecuados. Ya en la *Misa alemana* había recalcado Lutero: «En nombre de Dios, lo primero que hace falta en el culto divino en alemán es un catecismo grosero, malo, simple, bueno» (WA 19, 76, 1). Aquí se toma aún «catecismo» en sentido lato de instrucción oral con sus cinco partes principales (mandamientos, fe, padrenuestro, bautismo y cena); pero no menos se pedía un libro, en que se consignara esta enseñanza para párrocos y padres de familia que debían «proponer» la verdad cristiana a sus hijos y servidumbre. Lutero puso manos a la obra, a fin de cubrir esta urgente necesidad. Antes de él habían acometido otros esta tarea. «Entre 1522 y 1529 aparecieron unos treinta ensayos de tales catecismos, de los que algunos alcanzaron muchas ediciones» [20]. Amén de Melanchthon y Bugenhagen, Juan Brenz sobre todo creó uno de esos librillos para la instrucción religiosa en Schwäbisch Hall. Lo llamó *Preguntas de la fe cristiana* (1527-28). Andrés Althammer en Ansbach dio ya a su libro de religión el título de *Catecismo. Es decir, instrucción sobre la fe cristiana* (1528). Desde 1516, había predicado Lutero con frecuencia sermones catequéticos. De esta actividad práctica nacieron varias explicaciones de los diez mandamientos y del padrenuestro que

19. Ibid, 168.

20. J.M. Reu, *D. Martin Luthers Kleiner Katechismus Die Geschichte seiner Entstehung, seiner Verbreitung und seines Gebrauches*, Munich 1929, 14.

ejercieron fuerte influencia [21]. Después de los desórdenes de Wittenberg, la predicación catequética vino a ser una institución firme en la iglesia local. En representación de Juan Bugenhagen predicó Lutero en 1528 una vez más esta serie de sermones sobre las cinco partes principales, y las predicó en tres ciclos durante las semanas de témporas de mayo, septiembre y diciembre. Antes del tercer ciclo tomó parte en la visitación. Las experiencias que aquí hizo lo determinaron a la composición de un catecismo. Los sermones catequéticos le ofrecían el material. Tenía que ser un libro «para los rudos gentiles» (WA Br 5, 5, 22), es decir, para la turba inculta del pueblo. Pero resultaba demasiado extenso para tal propósito, y así parece que, ya durante la redacción, se decidió a escribir otro catecismo, mucho más corto. Este catecismo menor apareció, a comienzos de 1529, primeramente, al uso de la tardía edad media, en tablas, que podían colgarse en la iglesia, en la escuela y en casa, para que así se grabara más fácilmente el texto. El catecismo mayor apareció en abril de 1529 como *Deutsch Katechismus Martin Luther* (WA 30 I, 125-238). Seguidamente, el 26 de mayo, apareció el *Catecismo menor para los párrocos y predicadores ordinarios* (WA 30 I, 264-339). El catecismo mayor expone extensamente los puntos particulares en forma de sermón o de un capítulo doctrinal; el menor, en cambio, está redactado en forma de preguntas y respuestas. Por él y por sus cánticos espirituales, vino a ser Lutero el gran formador religioso del pueblo. Ya tempranamente sus dos catecismos adquirieron significación normativa. En 1580 fueron admitidos en el libro de la concordia, y en el *Epitome* de la fórmula de concordia, son calificados de «Biblia de los laicos», «en que se comprende lo que en la sagrada Escritura se trata extensamente y el cristiano debe saber para su salvación» [22].

---

21. *Eine kurze Erklarung der 10 Gebote* (1518, WA 1, 250-256); *Eine kurze Form der 10 Gebote. Eine kurze Form des Glaubens. Eine kurze Form des Vaterunsers* (1520; WA 7, 204-229); *Eine kurze Form, das Paternoster zu verstehen und zu beten* (1519; WA 6,11-19); *Eine kurze und gute Auslegung des Vaterunsers vor sich und hinter sich* (1519; WA 6, 21s); *Auslegung deutsch des Vaterunsers fur die einfaltigen Laien* (1519; WA 2, 80-130).

22. BSLK, 769

XX. CLEMENTE VII Y CARLOS V

BIBLIOGRAFÍA: Pastor IV, 2, Friburgo [12]1928, 161-643 (Bibl.); T. PANDOLFI, *Giovan Matteo Giberti e l'ultima difesa della libertà d'Italia negli anni 1521-1525:* «AS Romana» 34 (1911) 131-137; E. RODONACHI, *Les pontificats, d'Adrien VI et de Clément VII,* París 1933; K. BRANDI, *Kaiser Karl V.*, I, Munich [6]1961; II, Munich 1941; P. RASSOW, *Die Kaiser-Idee Karls V,* Berlín 1932; id., *Die politische Welt Karls V,* Munich [2]1947; M. SALOMIES, *Die Pläne Karls V. für eine Reichsreform,* Helsinki 1953; J. CALMETTE, *Charles V,* París 1945; R. TYLER, *The Emperor Charles the Fifth,* Londres 1956; traducc. alemana, Stuttgart 1959; P. RASSOW - F. SCHALK (ed. dir.), *Karl V. Der Kaiser und seine Zeit,* Colonia 1960; I. LUDOLPHY, *Die Voraussetzungen der Religionspolitik Karls V,* Stuttgart 1965.

El decidido partidario del emperador, cardenal Giulio de Medici, que, como candidato del partido imperial, salió del conclave de dos meses el 19 de noviembre de 1523 con el nombre de Clemente VII, echaría pronto, como papa, por caminos completamente distintos.

Se negó a renovar la alianza defensiva concluida por Adriano VI con el emperador y entró pronto en tratos secretos con Francia. Su idea fija era liberar a los Estados de la Iglesia del cerco del imperio Habsburgo que dominaba a Nápoles y Milán. Si las propias fuerzas no eran bastantes para arrojar a todos los «bárbaros» de Italia, había que crear por lo menos un equilibrio político, poniendo en manos de Francisco I a Milán. De esta manera creía también Clemente VII apoyar los intereses de su familia y consolidar el dominio de los Medici en Florencia. El papa pensaba ante todo políticamente; pero no en el sentido de un papado universal, sino como señor de una dinastía italiana. Ésta a su vez era demasiado débil para tener un peso decisivo en la lucha de las grandes potencias. Además, le faltaba a Clemente VII la talla y firmeza de un gran político. Era desde luego espiritualmente ágil, concienzudo en el cumplimiento de los deberes de su cargo y, respecto de su conducta, se distinguía ventajosamente de su primo León X, ligero y dado a la prodigalidad. «Pero poseía a par una espantosa indecisión, un ánimo vacilante y una timidez que, entre eternas deliberaciones y medidas a medias, le hicieron perder las mejores ocasiones y acabaron por acarrearle, entre amigos y ene-

migos, fama de poco seguro»[1]. Frente a este papa se levantaba en Carlos V un soberano henchido enteramente de la idea imperial universal, al que, en 1523, le había grabado en la conciencia su gran educador político y canciller Gattinara: «Vuestros asuntos son los de toda la cristiandad y, hasta cierto punto, los del mundo entero»[2].

Inicialmente, se esforzó el papa por lograr la paz entre las potencias cristianas, paz apremiantemente necesaria ante el peligro de los turcos. Pero su mediación de paz fracasó. Después de una serie de derrotas, logró Francisco I recuperar, el 26 de octubre de 1524, a Milán. Bajo la impresión de este éxito, se dejó ganar el papa, el 12 de diciembre, para una alianza con Francia y Venecia, que permitía a las tropas francesas el paso por los estados de la Iglesia, y aseguraba al papa la posesión de Parma y Piacenza y la garantía del dominio de los Medici en Florencia. El emperador se irritó de la falta de lealtad del papa, y Clemente VII le escribió, a 5 de enero de 1525, haber tenido que entregarse a los franceses «de mal grado y forzado». Con la aplastante derrota de los franceses en Pavía el 24 de febrero de 1525 y la prisión de Francisco I, se vinieron a tierra los prudentes cálculos del papa, que se vio forzado a buscar de nuevo la protección del emperador. Éste pudo dictar a Francia la paz de Madrid (14-1-1526) y, aparentemente, ver cumplidos todos sus deseos. Francisco renunció, entre otras cosas, a Nápoles, Milán y Génova, y a sus derechos sobre Flandes y el Artois. Prometió abdicar de Borgoña y tierras limítrofes, y, en signo de amistad firme, casarse con Leonor, hermana de Carlos. Sus dos hijos mayores asegurarían como rehenes el cumplimiento del tratado. Pero ya antes había declarado Francisco I mediante poderes notariales inválida la paz como arrancada en la cautividad, y no le pasaba por las mientes el cumplirla. Así, a la postre, el César no había conseguido sino que sus antiguos enemigos se estrecharan más por miedo a la prepotencia de los Habsburgo y se les agregaran otros. Inglaterra, que hasta entonces había sido su aliada, firmó una paz aparte con Francia, y favoreció la *liga de Cognac*. En ésta entraron, a 22 de mayo de 1526, Francisco I, Venecia, Florencia, Francesco

1. JEDIN, I, 177.
2. K. BRANDI, *Berichte und Studien IX Eigenhändige Aufzeichnungen Karls V. aus den Jahre 1525. Der Kaiser und sein Kanzler* NGG, phil.-hist. Kl. 1933, Berlín 1933, 243s.

Sforza y el papa. Éste, según carta al emperador, fechada a 23 de junio de 1526, pretende haberse decidido a dar ese paso por solicitud de la paz de la cristiandad, por la libertad de Italia y seguridad de la santa sede, mientras el emperador turbaría la paz y pagaría con ingratitud las muestras sobremanera grandes de favor. Contra ello protesta Carlos V, en los términos más vivos, en escrito oficial de 17 de septiembre de 1526. Él había defendido la sede apostólica en Alemania. Aun hoy día sigue deseando la paz. Deponga el papa las armas, y todos seguirán su ejemplo, y podría volverse la fuerza de la cristiandad contra herejes y turcos. En otro caso, no es el papa padre, sino enemigo; no pastor, sino lobo. El memorial amenaza por contra con el concilio: «Porque, como vemos por las razones dichas y por otras turbado el orden entero de la Iglesia y la religión cristiana y en peligro nuestros intereses y los de la cristiandad, tenemos por oportuno convocar el santo concilio universal» [3].

El emperador invitaba a los cardenales, caso de negarse el papa, a que convocaran ellos el concilio. Clemente VII abominaba y temía el concilio por múltiples motivos. El conciliarismo del siglo XV no estaba, en efecto, realmente vencido, sino sólo amortiguado por la vía de la política concordatoria papal. De momento, un concilio traería consigo un refuerzo del poder central del emperador, cosa que temía el papa no menos que Francia. Finalmente, el vástago ilegítimo de los Medici podía también esperar de un concilio de reforma, crítica sobre su persona y hasta que se pusiera en tela de juicio su legitimidad como papa.

La amenaza de concilio por parte del emperador no dejó de impresionar al papa, pero no pudo apartarlo de la alianza con Francia e Inglaterra. Esto sólo lo consiguieron los acontecimientos guerreros que en los meses siguientes sobrevinieron sobre Roma y el papa. La familia Colonna, al mando del cardenal Pompeo Colonna, hizo una incursión sobre Roma y saqueó la ciudad leonina. Pero eso no era más que un preludio de algo peor. A fines de otoño Jörg von Frundsberg pasó los Alpes y engrosó con sus lansquenetes alemanes las tropas españolas. En febrero de 1527 se unió con Carlos

---

3. LE PLAT, II, Lovaina 1781, 247-288, 9; K. BRANDI, I, 216; H. JEDIN, *Die Papste und das Konzil in der Politik Karls V.* P. RASSOW (ed dir), *Karl V. Der Kaiser und seine Zeit,* Colonia 1960, 104-117, p 106.

de Borbón. Sin embargo, faltaba la paga. Calamidades y hambre condujeron a motines contra los que nada pudo hacer Frundsberg. Un tiro lo abatió. Las tropas indisciplinadas avanzaron hacia la ciudad eterna, donde se prometían rico botín, y pensaban tomar venganza del papa, enemigo del emperador. Además, el antiguo y profundo resentimiento antirromano de los alemanes y las nuevas consignas sobre el anticristo de la Babilonia romana, encendían las ganas de castigar a la rica y viciosa Roma. Carlos de Borbón cayó ya al iniciarse el ataque a la ciudad eterna el 6 de mayo de 1527. Tanto más feroz se hizo la mortandad y pillaje por parte de la soldadesca sin mandos. El saqueo de Roma fue el castigo de la Roma del Renacimiento. El papa se refugió en el castillo de Santángelo, pero hubo de entregarse el 5 de junio y, desde esa fecha, fue durante seis meses prisionero de las tropas imperiales, hasta que, el 6 de diciembre hubo de comprar su libertad al precio de importantes ciudades de los Estados de la Iglesia, la entrega de considerables sumas de dinero y la promesa de mantenerse neutral. Hasta octubre de 1528 se mantuvo lejos de la devastada y despoblada Roma. Entretanto, las tropas imperiales vencían en Italia del norte y en el reino de Nápoles. El papa vio que el sol calentaba más del lado del emperador. Cuando además, se le aseguró que el César no insistía sobre el concilio y que había otros medios de acabar con los protestantes, por ejemplo, un arbitraje de expertos o un coloquio religioso, se mostró propicio a la paz, que se concluyó en Barcelona el 29 de junio de 1529. El emperador aseguró la restauración de los Medici en Florencia y la devolución a los Estados de la Iglesia de ciudades como Ravena, Módena y Reggio. Recibió, en cambio, de nuevo el feudo de Nápoles, y poder para disponer de sus beneficios. El papa y el César concluyeron una alianza defensiva contra los turcos que avanzaban sobre Viena, y se obligaron a proceder de común acuerdo contra los herejes. Como también se abría camino la paz con Francia —que se concluyó el 3 de agosto de 1529, la «paz de Cambrai» o «paz de las damas» entre Margarita de Parma y Luisa de Saboya, madre de Francisco I— pudo Carlos V emprender su viaje a Italia, de muy atrás anunciado.

En Bolonia se reunió con el papa el 5 de noviembre de 1529. Durante cuatro meses vivió puerta con puerta con él, y en coloquios a solas trató de ganarlo para la convocatoria de un concilio. Sin

embargo, no logró vencer la desconfianza de Clemente VII y sólo obtuvo una promesa condicional. El papa quería ver asegurada la paz y alejar la posibilidad de cismas; aquí se pensaba ante todo en Francia [4].

El 24 de febrero de 1530, su natalicio y aniversario de la batalla de Pavía, recibía Carlos, en san Petronio de Bolonia, de manos del papa la corona imperial. La antigua unidad de papa y césar parecía restablecida, y creada así de nuevo la condición para la paz de la cristiandad. Pero esta coronación —la última que haría un papa— era más una conclusión que un comienzo. Una inteligencia real entre el emperador y el papa, que hubiera sido tan necesaria para rechazar a los turcos y vencer la escisión de la fe en Alemania, no se dio tampoco en el tiempo siguiente. Sus intereses dinásticos y el miedo al predominio del César en Italia, llevaron nuevamente a Clemente VII a un acercamiento a Francia. En octubre de 1533 se trasladó a Marsella para casar a su sobrinanieta Catalina de Medici con Enrique de Orleáns, hijo segundo del rey de Francia. Las conversaciones tenidas en esta ocasión con Francisco I, se mantuvieron secretas. Tanto más hubieron de despertar la desconfianza del emperador. En los últimos años del pontificado cae también la fase decisiva del divorcio de Enrique VIII de Inglaterra y, con él, de la separación de la Iglesia de este país. El 24 de marzo de 1534 pronunció el papa la sentencia que declaraba válido el matrimonio del rey con Catalina de Aragón. La ruptura definitiva —el acta de supremacía de 3 de noviembre de 1534— no la vivió ya el papa. Clemente VII murió el 25 de septiembre de 1534. «Sin duda fue el más funesto de los papas que se hayan sentado jamás en la silla de Pedro» (Ranke). Funesto sobre todo, porque no dio ningún paso decisivo para la renovación de la Iglesia, ni quiso el concilio que debiera ya haberse celebrado mucho antes, y pensó que la unidad de la Iglesia podía asegurarse por medios políticos y una hábil diplomacia.

---

4 JEDIN, I, 195s.

XXI. La protesta de Espira y el coloquio religioso de Marburgo

Asuntos de Pack: Schottenloher, 40566a-91; J. Kühn, *Über die Verantwortlichkeit an der Entstehung des politischen Protestantismus:* Festschr. W. Goetz, Leipzig 1927; id., *Landgraf Philipp von Hessen, Der politische Sinn der Packschen Händel:* Festschr. E. Brandenburg, Leipzig 1928; K. Dülfer, *Die Packschen Händel,* 2 t., Marburgo 1958.

Dieta de Espira: Deutsche Reichstagsakten unter Karl V., vii, editadas por J. Kühn, Stuttgart 1935; *Die Appellation und Protestation der ev. Stände auf dem Reichstag zu Speier,* ed. dirigida por J. Ney (1906; reimpr. 1967); J. Kühn, *Die Gesch. des Speyrer Reichstages 1529,* Leipzig 1929; J. Boehmer, *Protestari und protestatio, protestierende Obrigkeiten und protestantische Christen:* ARG (1934) 1-22.

Derecho de resistencia: cf. cap. 23.

Coloquio religioso de Marburgo: cf. cap. 14; H. Heppe, *Die fünfzehn Marburger Artikel vom 3. Oktober 1529,* Kassel [2]1854 (facsimile); M. Lenz, *Zwingli und Landgraf Philipp:* ZKG 3 (1879) 28-62, 220-274, 429-463; id. (ed.), *Briefwechsel Landgraf Philipps des Grossmutigen von Hessen mit Bucer,* 3 t., Leipzig 1880, 1887, 1891; R. Hauswirth, *Landgraf Philipp von Hessen und Zwingli:* «Zwingliana» 11 (1959-63) 499-552; H. von Schubert, *Bekenntnisbildung und Religionspolitik 1529-30,* Gotha 1910; id., *Anfänge ev. Bekenntnisbildung bis 1529-30,* Leipzig 1928; W Köhler, *Das Marburger Religionsgespräch 1529. Versuch einer Rekonstruktion,* Leipzig 1929; id., *Zwingli und Luther* ii, Gütersloh 1953; E. Bizer, *Studien zur Gesch. des Abendmahlsstreits im 16. Jh.,* Gütersloh 1940; H. Köditz, *Die Gesellschaftlichen Ursachen des Scheiterns des Marburger Religionsgesprächs 1529:* «Zschr. f. Geschichtswiss» 2 (1954), 37-70; J. Staedtke, *Eine neue Version des sog. Utinger-Berichtes vom Marburger Religionsgespräch 1529:* «Zwingliana» 10 (1954-58), 210-216; F. Büsser (ed. dir.), *Beschreibung des Abendmahlstreites von Johannes Stumpf,* Zurich 1960; H.W. Neuser, *Eine unbekannte Unionsformel Melanchthons vom Marburger Religionsgespräch:* ThZ 21 (1955), 181-199; Chr. Gestrich, *Zwingli als Theologe, Glaube und Geist beim Zürcher Reformator,* Diss. Zurich 1966; S. Hausammann, *Die Marburger Artikel - eine echte Konkordie?:* ZKG 77 (1966), 288-321.

Heinrich Bullinger: Obras: *Reformationsgeschichte,* ed. dirigida por J.J. Hottinger - H.H.Vögeli, 3 t., Frauenfeld 1838-40; Diarium, ed. dirigida por E. Egli, Basilea 1904; *Das höchste Gut,* ed. dirigida por J. Staedtke, Zurich 1955; *Das 2. helvetische Bekenntnis,* ed. dirigida por R. Zimmermann - W. Hildebrandt, Zurich 1936.

BIBLIOGRAFÍA: SCHOTTENLOHER, 2049-2122; 45237-46; 52997-53032; C. PESTALOZZI, *Heinrich Bullinger. Leben und ausgewählte Schriften,* Elberfeld 1858; A. BOUVIER, *Heinrich Bullinger réformateur et conseiller oecuménique,* Neuchatel 1940; F. BLANKE, *Der junge Bullinger,* Zurich 1942; W. HOLLWEG, *Heinrich Bullingers Hausbuch,* Neukirchen 1956; P. WALSER, *Bullingers Lehre von der Prädestination,* Zurich 1957; H. FAST, *Heinrich Bullinger und die Täufer,* Weierhof 1959; J. STAEDTKE, *Die Theologie des jungen Bullinger,* Zurich 1962 (Bibliografía hasta 1528 y Lit.); *Glauben und Bekennen, 400 Jahre Confessio Helvetica Posterior,* Zurich 1966.

En la dieta de Espira de 1526 quedó prácticamente suspendido el edicto de Worms. El emperador tenía las manos atadas por la guerra de Italia, y Fernando estaba absorto por el peligro turco y por el pleito de Hungría, es decir, los restos del reino de su cuñado, Luis II, caído en la batalla de Mohács (1526). Los príncipes inclinados a la reforma, con Sajonia y Hesse a la cabeza, pudieron aprovechar este tiempo para organizar y afianzar en sus territorios la nueva Iglesia. Sin embargo, cundió en medida creciente un sentimiento de inseguridad. La mutua desconfianza se hizo más honda. De ahí que se buscaran aliados. Aquí desplegó particular actividad Felipe de Hesse, poco escrupuloso en asuntos políticos. Su aspiración era que el duque Ulrico de Württemberg retornase a su territorio y, tras deshacer la liga suava, ganar a las ciudades alemanas del sur para una alianza protestante. Una y otra cosa debilitaría a los Habsburgo y daría a los partidarios de la reforma luterana la posibilidad de defenderse contra futuros edictos desfavorables de las dietas.

Los planes de largo alcance de Felipe el «magnánimo», unidos a los «asuntos de Pack», hubieran ya casi conducido entonces a la guerra. Otto Pack, secretario del duque Jorge de Sajonia, comunicó en febrero de 1528, a Felipe que el archiduque Fernando, el duque Jorge de Sajonia, el príncipe elector Joaquín de Brandenburgo y otros príncipes católicos habían concluido con los obispos de Maguncia, Salzburgo, Wurzburgo y Bamberg una liga defensiva para desarraigar la herejía y quitar el poder a los príncipes de Sajonia y Hesse. Inmediatamente se alió Felipe de Hesse con el príncipe elector Juan de Sajonia, para una guerra preventiva y se puso en contacto con Francia, Dinamarca y Zapolya, rival de Fernando I en Hungría. Por de pronto deberían ocuparse los obispados de Wurz-

burgo y Bamberg. Lutero y los teólogos sentían escrúpulos contra una guerra ofensiva por el evangelio y recalcaban el deber de las ciudades de obedecer al emperador. A todo esto, los documentos packianos resultaron una falsificación, de forma que la expedición guerrera se deshizo en sus comienzos. Sin embargo, Felipe de Hesse obtuvo de los obispos francos indemnización por los aprestos de guerra, y del arzobispo de Maguncia que renunciara a la jurisdicción eclesiástica sobre Hesse.

La dieta de Espira de 1529

Los planes de alianza recibieron pronto nuevo impulso por la dieta de Espira, que se abrió el 15 de marzo de 1529. Carlos se había reconciliado con el papa y la paz con Francia estaba para concluirse. Así que el emperador podía pensar en poner concierto en la situación del imperio. Al comienzo de las deliberaciones no estaba aún sobre la mesa su proposición. En cambio, las mociones presentadas por Fernando eran más precisas y de mayor alcance [1]. El primer término, la ayuda contra los turcos. Pero también la cuestión religiosa se trataba enérgicamente. Bajo pena de proscripción imperial se prohibiría que nadie. «por razón de la fe», se apoderara de autoridad y bienes, o forzara a abrazar otra fe. Se declara abolido el decreto de la dieta de 1526, pues habría dado lugar a malas inteligencias y arbitrariedades.

La comisión consultiva agudizó aún la propuesta. Sin embargo, podían subsistir las novedades; sólo que la mira debía tolerarse dondequiera y prohibirse los sacramentarios y anabaptistas [2]. Contra ello protestaron solemnemente el 19 y 20 de abril los estamentos luteranos, de donde les vino el nombre de «protestantes» [3]. Sin hacer caso de la protesta, el decreto de la dieta fue firmado el 22 de abril. En él se solicita del emperador proponga al papa la convocación de un «concilio general libre en territorio de la nación alemana». El concilio ha de convocarse dentro de un año en Metz, Colonia, Maguncia. Estrasburgo u otro lugar alemán, y a más tardar

1. RTA VII, 1129-36.
2. Dictamen de 15.4: RTA 1140-43.
3. RTA VII, 1262-65, 1274-88

dentro de otro año comenzar su trabajo, «a fin de que la nación alemana se una en la santa fe cristiana y se discuta la escisión pendiente» [4].

De lo contrario, «habrá de celebrarse una junta general de todos los estamentos de la nación» [5], una especie de concilio nacional. Allí donde hasta ahora se ha cumplido, debe mantenerse en vigor el edicto de Worms. Donde se ha introducido la nueva doctrina y no puede desterrarse sin perturbación, debe en adelante evitarse toda novedad. No deben sobre todo permitirse doctrinas y sectas que atacan el sacramento del cuerpo y sangre de Cristo, es decir, zuinglianos y baptistas, ni abolirse la misa. «Ni siquiera en los lugares en que ha surgido y se mantiene la nueva doctrina, no debe prohibirse ni impedirse a nadie que oiga misa» [6]. Todos los «anabaptistas y rebautizados en edad de razón deben ser llevados de la vida natural a la muerte por el fuego, la espada o modo semejante... sin que anteceda inquisición por parte de los jueces eclesiásticos» [7]. Finalmente se dice: «Nosotros, príncipes electores, príncipes, prelados, condes y estamentos hemos unánimemente acordado y mutuamente nos hemos prometido en verdadera fidelidad que nadie de estamento espiritual o temporal violentará a otro por motivo de fe, no lo apremiará o hará la guerra, ni tampoco lo privará de sus rentas, censos, diezmos o bienes» [8].

De la protesta de los estamentos luteranos no se tomó oficialmente nota. De ahí que, el 25 de abril, la hicieron constar en actas en forma ampliada como apelación al emperador [9]. Ahora, 14 ciudades, con San Gal, entre otras, las ciudades imperiales de Estrasburgo, Nuremberg, Ulm y Constanza manifestaron su adhesión a la protesta de los príncipes. Junto con el príncipe elector de Sajonia y el langrave de Hesse, firmaron el duque Ernesto de Luneburgo, el margrave Jorge de Brandenburgo y el príncipe Wolfgang de Anhalt. En la protesta aparece claro el dilema en que se encerraba la cuestión religiosa. Se pide tolerancia, pero nadie está dispuesto a concederla; se protesta contra los decretos de la mayoría en cuestiones de conciencia —«en materias de gloria de Dios y salvación del alma, cada uno debe presentarse por sí ante Dios

---

4. RTA VII, 1299.
5 RTA VII, 1142.
6 RTA VII, 1143.
7. RTA VII, 1299.
8. RTA VII, 1301.
9. RTA VII, 1346-56.

y darle cuenta» [10] —, pero parece reconocerse la autoridad de un concilio universal. Se está persuadido de poseer la palabra de Dios «sin género de duda pura, limpia, incontaminada y recta [11]. Por eso, conceder que la doctrina evangélica sólo debe ser tolerada donde hasta ahora se ha introducido, significaría «negar no solo tácita, sino también públicamente a nuestro señor Jesucristo y su santa palabra» [12]. El mero tolerar la misa significaría «dar un mentís a las doctrinas de los predicadores evangélicos, que nosotros tenemos por cristianas y seguras». Es más, aun cuando la «misa papal no fuera cóntra Dios y su santa palabra, no se la debería mantener nunca más» [13], pues no es tolerable doble culto en un territorio, y conduciría al hombre corriente, precisamente cuanto toma en serio la gloria de Dios, «repugnancias, rebeldía, indignación y desgracia de toda laya.»

Aun cuando ni el emperador ni el rey Fernando estaban en condiciones de ejecutar el decreto de la dieta, los protestantes se vieron obligados a pensar en su propia defensa y buscarse aliados. Ya el día mismo del decreto del Reichstag, el electorado de Sajonia, Hesse, Nuremberg, Estrasburgo y Ulm concluyeron una alianza secreta defensiva contra eventuales ataques. Pero los planes de Felipe de Hesse iban más lejos, y apuntaban a una alianza general para combatir a los Habsburgo. De acuerdo con parejo proyecto estaban las aspiraciones de Zuinglio de dilatar la «ciudadanía cristiana» en una coalición antihabsbúrgica. Eran, en cambio, un obstáculo las controversias sobre la cena, que eran tomadas muy en serio por los de Wittenberg. Para éstos la confesión o credo era más importante que la liga. Por su solemne «gran confesión de la cena de Cristo» (WA 26, 261-509), había hecho Lutero patente la sima que lo separaba de Zuinglio, y por su polémica violenta y hasta difamatoria había hecho difícil una inteligencia. Felipe de Hesse trató de mediar. En la dieta de Espira había evitado con éxito que los luteranos no se separaban de las ciudades alemanas del sur que se inclinaban a la doctrina de Zuinglio. Así pudieron éstas adherirse a la protesta. El 22 de abril, cuando en Espira se celebró la liga de los protestantes y en Waldshut se firmó la «Unión cristiana» entre los lugares católicos de Suiza y Austria, escribe el langrave a Zuinglio

10. RTA VII, 1277.
11. RTA VII, 1280
12. Ibid.
13. RTA VII, 1281.

que viniera a tener un coloquio con Lutero y Melanchthon, «a fin de avenirse sobre el sacramento a base de la Escritura». Porque los papistas habrían sacado ventajas para sus «picardías» (WA 10, 108s) de las desavenencias de los que «abrazan la pura y limpia palabra de Dios». Sin embargo, el coloquio no se tuvo hasta octubre; pues, mientras Zuinglio aceptó el plan con entusiasmo (WA 10, 117s), en Wittenberg se ponían reparos políticos y teológicos.

Doctrina de Zuinglio sobre la cena

Ya en las «conclusiones» o tesis de la primera disputa de Zurich (29-1-1523), había rechazado Zuinglio, en largos párrafos, el sacrificio de la misa apelando al *ephapax* de la carta a los Hebreos (Heb 7, 27). La misa significaría una «merma e injuria» del sacrificio perfecto de Cristo. Sería sólo «recuerdo», de éste, y una «seguridad de la redención, que Cristo nos ha concedido» (ZW 2, 119, 26). Zuinglio polemiza desde luego contra la negación de la segunda especie; pero no le atribuye importancia alguna decisiva. Quien por ignorancia o por fuerza se contenta con la especie de pan, recibe también a Cristo. A la postre, no se necesita el sacramento, pues en la fe en Cristo se halla la salud, aunque a uno se lo prive de las dos especies [14]. La doctrina de la transustanciación es para Zuinglio una especulación de los teólogos. «Lo que los teólogos han excogitado sobre la transformación del pan y el vino, no me preocupa para nada» (ZW 2, 144, 13s).

Las palabras de Jn 6, 53-56 las entiende la fe, apelando a las otras de 6, 63: «El Espíritu es el que vivifica, la carne no vale para nada.» «Como su carne o cuerpo sufrió por nosotros y como su sangre derramada nos redimió a los pobres de nosotros, no puede haber comida más fuerte para el alma del hombre que el creer eso firmemente. Porque así su muerte y el derramamiento de su sangre se torna vida y alegría del alma» (ZW 2, 142, 19-23). Si creemos que el cuerpo de Cristo fue muerto y su sangre derramada para redimirnos y reconciliarnos con Dios, «nuestra alma es alimentada y abrevada con la carne y sangre de Cristo» (ZW 2, 143, 15s).

---

14 ZW 2, 134, 18 Cf Lutero *De captivitate Babylonica* WA 6, 507, 15.

Zuinglio no pone en tela de juicio la presencia real; pero es sólo una ayuda para la fe de los simples. Para que «el testamento les fuera más fácilmente comprensible en su naturaleza» dio Cristo a su cuerpo la forma de comida; así «serían asegurados en la fe por medio de una acción visible». Pero, como la inmersión en el bautismo nada vale sin la fe, así nada vale tampoco el cuerpo de Cristo, si no confiamos enteramente en él como salud nuestra.

Las palabras de la institución no constituyen aún problema para Zuinglio. Contra un «desvergonzado predicador de monje», recalca: «Esto es mi cuerpo». ¿No es esto una clara, breve, cierta y expresa palabra de Dios? ¿Cómo pudiera Dios haber hablado más breve o más propia y exactamente?» (ZW 2, 154, 5ss). «¿Qué puede decir más claro que "esto es mi cuerpo"?» (WA 2, 154, 21s).

Dos años más tarde, en el «comentario sobre la verdadera y falsa religión» (1525), reprobó el reformador en toda forma su confesión de la presencia real. Aun cuando a este cambio contribuyó el curso de la reforma fuera de Zurich y los argumentos teológicos para su nueva concepción le vinieran a Zuinglio de fuera, esa concepción estaba sin embargo, de todo en todo en la línea de su pensamiento. En su espiritualismo de cuño humanístico, Zuinglio no entendía *spiritualis* como realidad espiritual dada en el espíritu santo, sino como opuesto a corpóreo y sensible. Así no veía posibilidad alguna de una presencia espiritual sacramental en la misa del sacrificio de la cruz históricamente señero, sino sólo la de un «recuerdo» o rememoración, es decir, de una representación en la memoria y conciencia de la comunidad. Espiritual y sensible se excluyen. Dios es espíritu, y el que a él quiera elevarse debe dar de mano a todo lo sensible. Las ceremonias tienen a lo sumo sentido como estímulo para los simples, como medio pedagógico en el arrabal de la «verdadera religión». Sólo el espíritu puede hallar al espíritu. El culto se cumple «en espíritu y en verdad» (Jn 4, 24).

Es indigno de Dios que tratemos de unirnos con él y hasta obrar sobre él por medios sensibles, y suponer, a la inversa, que él quiera comunicársenos en signos sensibles. Con tales ideas cerramos en gran parte el acceso a la inteligencia de la encarnación, del sacramento y, en no menor grado, de la palabra a que se ha ligado el espíritu de Dios.

Zuinglio cuenta que, ya antes de la aparición de Karlstadt, había él visto claro el carácter trópico (figurado) de las palabras de la institución. Sólo que no había dado «en qué palabra estaba el tropo» [15].

Esto no lo vio hasta que dos «piadosos y doctos varones —Heine Rhode y Jorge Saganus— le entregaron la carta del holandés Cornelis Hoen». «En ella hallé la perla preciosa, de que *est* debe tomarse por *significat*» (ZW 4, 560, 28).

La convicción que el abogado Cornelis Hoen, de La Haya, por la lectura del tratado sobre la eucaristía de su paisano Wessel Gansfort († 1489) de que la cópula *est* debe entenderse por *significat*, se la comunicó en una carta al rector de escuela de Utrecht Heine Rhode. Éste se fue con ella, en 1521, a Wittenberg, donde halló oposición y repulsa. En cambio, encontró asenso en Ecolampadio y Zuinglio, a los que visitó con Jorge Saganus en 1523-1524 [16]. Zuinglio encontró en la carta de Hoen un esclarecimiento de su propia concepción de la cena, y publicó anónima, en 1525, esta obra para él tan importante. Entretanto, a fines de octubre o comienzos de noviembre de 1524, publicó Karlstadt en Basilea cinco tratados sobre la cena. Su forma ruda produjo repulsión. Como su fondo se ponía en relación con Zuinglio, temió éste por su prestigio. De ahí que tratara de esclarecer a sus amigos y así, en noviembre de 1524, escribió una extensa carta sobre la cena al párroco de Reutling, Mateo Alber, prevenido en favor de Lutero [17]. La carta se propagó por de pronto manuscrita con ruego de mantenerla secreta, y no apareció impresa hasta marzo de 1525, cuando ya la conocían «más de 500 hermanos» (ZW 4, 558, 23). Así pudo ser conocida en el círculo de sus secuaces la distanciación de Zuinglio respecto de Karlstadt, meses antes de que la posición allí contenida contra Lutero produjera inquietud en Wittenberg. Pero el juicio de Lutero sobre Zuinglio era ya firme a base de informaciones orales. Para Lutero, Zuinglio era un soñador y sacramentario a estilo de Karlstadt. «El zuriquense Zuinglio, con León Jud, de Suiza,

---

15. *Antwort auf den Brief des Joh. Bugenhagen* (23-10-1525): ZW 4, 558-576, pagina 560, 21.

16. A. Eekhof, *De Avondmaalsbrief van Cornelis Hoen* (Faksimile), La Haya 1917; ZW 4, 512-519. Versión inglesa en H.A. Oberman, *Forerunners of the Reformation*, Nueva York 1966, 268-278.

17. *Ad Matthaeum Alberum de coena domini epistola*. ZW 3, 335-354.

piensan lo mismo que Karlstadt; así se ha propagado este mal» [18], escribe Lutero a 17 de noviembre de 1524. En el escrito: «Contra los profetas celestes...» (1525; WA 18, 62-125), no se nombra a Zuinglio, pero se le alude.

Al mismo tiempo que la carta de Alber, apareció la gran obra sistemática de Zuinglio *De vera et falsa religione commentarius* (ZW 3, 628-911), que, como posteriormente la *Institutio* de Calvino, está dedicada al rey Francisco I. El más extenso con mucho de los 29 capítulos trata «sobre la eucaristía». En él parte Zuinglio de Jn 6, y no del relato de la institución. «La fe es la comida de que tan encarecidamente trata Cristo en este capítulo» (ZW 3, 776, 30). Ella sacia y abreva al alma, de suerte que nada más le falta. El que cree en Cristo, permanece en Dios. Cristo, pues, habla de «comida espiritual» (782, 16). «Cuando él dice que la carne no vale para nada, la arrogancia humana no debe disputar sobre un comer y beber» (782, 16ss). A la objeción de que por la carne de Cristo fuimos redimidos, responde Zuinglio: «La carne de Cristo vale dondequiera para mucho y hasta para muchísimo; pero... la carne muerta, no la comida. Aquélla nos salvó de la muerte, pero ésta no vale para nada» (ZW 3, 782, 30ss). La carne, fuente de nuestra salud eterna, está sentada, desde la ascensión, a la diestra del Padre en el cielo y no puede estar a par en el pan.

Zuinglio no entiende palabra cuando se le dice que la presencia de Cristo y el comer su carne y beber su sangre se dan de manera especial, sacramental y no histórica; para él «espiritual» sólo puede entenderse dentro de su esquema, irreductible, de cuerpo y espíritu. Para Zuinglio no tiene sentido decir: «Comemos la carne, verdadera y corpórea de Cristo, pero de manera espiritual» [19]. Los que así hablan no ven «que ser cuerpo» y «ser comido de manera espiritual» no se compaginan, cuerpo y espíritu se oponen entre sí..., de ahí que «comer carne corpórea de manera espiritual vale tanto como decir que el cuerpo es espíritu» (387, 6-13). La fe «no se mueve en el orden de lo sensible y corpóreo, con el que no tiene nada de común» (787, 19s).

La «absurda», «necia» y «horrible» opinión del comer corpó-

---

18. WA Br 3, 373, 11; cf. carta de 19-7-1525 a Joh Hess: WA Br 3, 544, 3s.
19. ZW 3, 787, 5s; Zuinglio tiene aquí presentes argumentos del cardenal Cayetano. Cf. W. Köhler, *Zwingli und Luther* I, 161

reo, que sólo puede darse «entre caníbales», no puede apoyarse en el relato de la institución (789). También ésta ha de entenderse a la luz de las palabras: «La carne no vale para nada». «Es decir: Éste es mi cuerpo no debe entenderse o es imposible se entienda de la carne corpórea o de un cuerpo sensiblemente perceptible» (792, 10s). Pero el «sentido simbólico» no ha de hallarse en el *est*, como pensó Karlstadt, que no atacó por el flanco, en que había que alcanzar la victoria (817, 2). El *hoc* puede también referirse a un masculino, *panis*, y en ese caso no excluye tampoco la interpretación católica. Se trata del *est*. «Y es así que, en más de un pasaje de la sagrada Escritura, *est* está puesto por *significat*» (795, 11s). En resolución, las palabras de la institución han de entenderse así: «Esto (es decir, lo que os ofrezco para que comáis) es el símbolo de mi cuerpo que es entregado por vosotros, y lo que yo ahora hago, lo haréis en adelante vosotros en memoria mía» (798, 37s).

Como la pascua judía, la cena es la gran fiesta de conmemoración de la redención [20]. No es, por ende, «más que un recuerdo. Los que firmemente creen que por la sangre y muerte de Cristo han sido reconciliados con el Padre, anuncian aquí esta muerte vivificante, es decir, la alaban, se felicitan por ella y la exaltan».

Síguese de ahí «que quienes se reúnen para esta celebración o festividad, para recordar la muerte del Señor, es decir, para anunciarla, atestiguan por ese hecho que quieren ser miembros de ese cuerpo uno, que quieren ser un pan» (807, 12-18). La cena no es memoria real en el sentido de que, por la acción de la Iglesia, repristine Cristo su sacrificio, sino recuerdo de algo que sigue siendo pasado: el sacrificio de la cruz y el sacramento, es decir, «jura de la bandera», testimonio fehaciente de que se pertenece a Cristo y acción por la que la comunidad confiesa su fe.

El primero de entre los de Wittenberg que se enfrentó escueta y precisamente contra la doctrina de Zuinglio sobre la cena, fue Juan Bugenhagen, en agosto de 1527 [21]. Lutero se manifestó por vez primera a mediados de 1526, en el prólogo a una traducción del *Syngramma* de predicantes suavos (WA 19, 457-461). Seguidamente Lutero y Zuinglio se dispararon una serie de escritos polémicos. Lu-

20 «*Redemptionis commemoratio, festivitas aut celebritas*» (803, 26s).

21. «*Contra errorem de sacramento corporis et sanguinis domini nostri Jesu Christi epistola*»

tero comenzó con el *Sermón del sacramento del cuerpo y sangre de Cristo contra los espíritus soñadores* (1526). Siguieron los otros dos escritos: *Que estas palabras: Esto es mi cuerpo subsisten todavía* (1527), y *La gran confesión de la cena* (1528). Zuinglio se defendió con *Amica Exegesis* (1527), amistosa defensa sobre el sermón de Lutero contra los espíritus soñadores (1527). *De que estas palabras: Esto es mi cuerpo tendrán eternamente el sentido antiguo* (1527), y *Sobre el libro de Lutero llamado «Confesión»* (1528). En el curso de estas controversias se agudizaron los contrastes, Por añadidura, recíprocas injurias envenenaron el ambiente. De ahí que no fuera fácil la empresa de Felipe de Hessen al intentar que ambos reformadores se sentaran juntos a la mesa de negociación. Y más difícil había de ser moverlos a una confesión común. Ésta era mirada por los de Wittenberg como condición previa de la liga.

El coloquio religioso de Marburgo

El 1.º de julio, hizo llegar Felipe de Hesse la invitación oficial para el 30 de septiembre de 1529, en Marburgo, a Lutero y Melanchthon, a Zuinglio y Ecolampadio, a Andrés Osiander en Nuremberg y a Jacob Sturm. Éste se traería a Butzer y a otro predicante de Estrasburgo; pero sólo como espectadores. La disputa correría exclusivamente por cuenta de los dos suizos y los dos wittenbergenses. Éstos vinieron armados con una confesión de 17 artículos que abarcaba la fe entera. Para redactarlos se había celebrado una reunión, por mandato del príncipe elector de Sajonia, a mediados de septiembre en Torgau. Por su uso posterior se llaman los «artículos de Schwabach».

Después de un amistoso saludo el 30 de septiembre recibieron orden Lutero y Ecolampadio, Zuinglio y Melanchthon de celebrar sendos coloquios a solas. Al día siguiente, a las seis de la mañana, comenzaba la discusión decisiva, en una habitación particular, junto al cuarto de dormir del langrave, ante un auditorio selecto de 50-60 personas a lo sumo. Lutero quiso tomar el agua de más arriba y propuso siete puntos en que divergían los suizos: la Trinidad, la doctrina de las dos naturalezas, el pecado original, el bautis-

mo, la justificación, la doctrina del oficio de la palabra y el purgatorio. Mientras no se estuviera de acuerdo en esos puntos, «sería vano tratar del verdadero valor de la cena» [22]. Los suizos protestaron, pues el fin de la reunión era la cena. Lutero cedió, y escribió al comienzo con greda sobre la mesa las palabras: «Esto es mi cuerpo» y las cubrió con el tapete de terciopelo. Con ello fijaba la tesis de la disputa y recalcaba que él «rechazaba de todo en todo pruebas carnales, argumentos geométricos», y pedía sumisión a la palabra de la Escritura. El sábado y domingo (3-10) se debatió de la mañana a la noche. Melanchthon sólo una vez intervino en el debate. Ecolampadio propuso los argumentos de la sagrada Escritura y de los padres, mientras Zuinglio trataba más las cuestiones dogmáticas. La presencia del langrave impuso moderación en la disputa; pero no faltaron agudas explosiones.

Lutero concede que hay en la Escritura expresiones figuradas y metáforas, pero hay que probar en cada caso que se trata de figuras o metáforas. Al aludir Cristo al espíritu que vivifica, no quiso excluir un comer corporal, sino que quiso enseñar a los cafarnaumitas que «no es comido como se come el pan y la carne en un plato, o una tajada de tocino» [23]. Lutero se remite una y otra vez a la sagrada Escritura. «Aquellas palabras: *Éste es mi cuerpo*, me tienen cautivo.» «Quitadme de delante ese texto, y me doy por satisfecho.» «Si él me mandara comer estiércol, lo haría, pues sé suficientemente que me es saludable. El criado no debe cavilar sobre la voluntad de su amo. Hay que cerrar los ojos... Quitadme de delante el texto, y me doy por satisfecho» [24].

En cambio, el humanista Zuinglio, para quien carne y espíritu son antítesis, recalca: «Dios es verdad y luz y no nos lleva a las tinieblas. Por eso no dice: "Esto es mi cuerpo" esencial, real y carnalmente... El alma es espíritu, el alma no come carne, el espíritu come espíritu» [25]. Lutero, por lo contrario, si Dios se lo propusiera, comería espiritualmente «manzanas podridas». «Porque dondequiera está la palabra de Dios, allí se come espiritualmente». Pero esta comida espiritual no excluye la corporal. «La boca recibe el cuerpo de Cristo, el alma cree en las palabras, por las que come al

22 W Kohler, *Das Marburger Religionsgespräch 1529 Versuch einer Rekonstruktion*, Leipzig 1929, 54; 8.
23 Ibid, 11 24 Ibid, 13 25 Ibid 15

cuerpo.» Se trata sólo de la eucaristía y de los medios de gracia en general. Según Zuinglio, lo sensible no puede procurar la gracia. Dios obra inmediatamente. No es lícito encerrarlo en cosas externas. Esto es válido para los sacramentos y la palabra, pero no se para ante la humanidad de Cristo. Ecolampadio invita a Lutero a que «no se pegue tanto a la humanidad y a la sangre de Cristo, sino que levante el pensamiento a la divinidad de Cristo». A lo que replica Lutero: «Yo no conozco otro Dios que el Dios que se hizo hombre, y tampoco quiero tener otro» [26].

No se controvierte una verdad particular de fe, la estructura fundamental es distinta. Lutero se percató de ello y lo expresó frente a Butzer: «No se conciertan nuestro espíritu y vuestro espíritu, sino que es evidente que no tenemos un mismo espíritu» [27].

Tanto más sorprendente resulta que se llegara, no obstante, a un amplio consenso. A instancias de Felipe de Hesse, el 4 de octubre compuso Lutero 15 artículos para una concordia. Sirviéronle de modelo los «artículos de Schwabach». Sin embargo, de la cena trató a lo último. Zuinglio y Ecolampadio lograron algunos cambios más que todo formales. Se consiguió unanimidad sobre los primeros catorce puntos de estos artículos formulados en el fondo luteranamente, y sobre cinco puntos del quince. Contra la doctrina y práctica católica hay acuerdo en pedir la cena bajo las dos especies y en rechazar el sacrificio de la misa; «el sacramento del altar es el sacramento del cuerpo y sangre de Jesucristo»; se trataría «principalmente» de una comida espiritual y la cena habría sido instituida para mover a la fe a las conciencias débiles.

«Aunque por ahora», se dice al final, «no nos hemos puesto de acuerdo sobre si el verdadero cuerpo y sangre de Cristo están corpóreamente en el pan y el vino, cada uno, sin embargo, debe mostrar al otro caridad cristiana, en cuanto la conciencia de cada uno lo puede siempre sufrir, y ambas partes pedir fervientemente a Dios todopoderoso que se digne confirmarnos por su espíritu la recta inteligencia» [28]. Que Zuinglio firmara estos artículos de Marburgo, formulados en lo esencial luteranamente, se ha presentado como concesión por miramiento político. Probablemente cada bando interpretó los artículos en su sentido y se engañó a sí mismo sobre la

26. Ibid, 27. 27 Ibid., 129. 28. BSLK 62.

unanimidad. En la frase: «sacramento del verdadero cuerpo y sangre», ponían los luteranos el énfasis en «verdadero cuerpo»; Zuinglio, en «sacramento», que él entendía como mero signo [29]. Con ello, los artículos de Marburgo habrían sido «una falsa concordia en el sentido de que cada interlocutor sólo firmó lo que hasta entonces había ya confesado, y supuso erróneamente que el otro firmaba lo mismo que él» [30]. De ahí que la desilusión no se hizo esperar. Pronto un bando echó en cara al otro haber faltado a la palabra, y se encendió de nuevo la polémica. Dos semanas escasas después del coloquio de Marburgo, el 16 de octubre, la Sajonia electoral y Brandenburgo intentaban ganar, en Schwabach, para los artículos que por este encuentro se llamaron de Schwabach, a las ciudades alemanas del sur y a Hesse, y separarlas así de los suizos. El intento fracasó también esta vez.

Muerte y sucesión de Zuinglio

Zuinglio y Felipe de Hessen continuaron su política de alianzas antihabsbúrgicas en Europa. El langrave se alió en 30 de julio con Zurich. El 18 de noviembre de 1530 se llevó a efecto una «inteligencia cristiana» entre él y Zurich, Basilea y Estrasburgo, «sólo para defensa y salvación», caso de ser atacados «por causa de la palabra de Dios». Las tendencias protestantes de la hermana del rey de Francia, Margarita de Navarra, despertaron en Zuinglio la esperanza de ganar a Francia no sólo para sus planes políticos, sino también para su fe. A comienzos del verano de 1531 compuso una segunda obra simbólica: la *Fidei expositio*, dedicada a Francisco I.

Sin embargo, lo fatal para el reformador no fue su política de coalición universal, sino la lucha interna suiza. El conflicto se encendió en los «dominios comunes» de cantones protestantes y católicos, cuyos funcionarios alternaban según turno convenido, y trataban alternativamente de imponer su respectiva confesión. El partido cesante se quejaba de coacción de conciencia. «Zuinglio veía

29. Su anotación a esta proposición es: «*Sacramentum signum est veri corporis etc. Non est igitur verum corpus*». Citado según S. HAUSAMMANN, *Die Marburger Artikel - eine echte Konkordie?* ZKG 77 (1966) 288-321, p. 318.

30. Ibid., 291.

una violación de la paz de Kappel en todo procedimiento de los cinco lugares católicos contra uno protestante, pero no estaba dispuesto a conceder libertad a los católicos en su propio territorio» [31]. Empujaba a la guerra. Esta vez la discordia religiosa vencería sobre los vínculos de comunidad nacional. Cierto que Zuinglio se quedó aún sólo cuando en la dieta de 24 de abril de 1531 pidió la guerra. Como la ciudad siguiera apremiando, se la obligó a que, en lugar de guerra, se contentara con un bloqueo. El 28 de mayo se impuso un bloqueo de víveres a los cinco lugares católicos, que se vieron forzados a importar trigo de Alsacia y del sur de Alemania. Para romper el anillo opresor se aprestaron a la defensa, y el 4 de octubre declararon la guerra. En Zurich fallaron los dirigentes. Cuando el 11 de octubre pasaron los cinco lugares al ataque, comenzó a ponerse en marcha la movilización. En vez de 12 000 sólo salieron 700 a campaña. Por fin, 2500 zuriqueses se enfrentaron a un enemigo que contaba 8000 hombres. Zuinglio cayó como soldado, el 11 de octubre de 1531, junto a Kappel, en una guerra que había deseado apasionadamente. En la segunda paz de Kappel [32], Zurich tuvo que renunciar a su política de alianzas extranjeras. Con ello quedaba asegurado en la Suiza alemana el avance de la reforma protestante. Para sucesor de Zuinglio en Zurich nombró el consejo de la ciudad, el 9 de diciembre de 1531, a Enrique Bullinger (1504-1575). El nuevo *antistes* y todos los párrocos debían limitarse en lo futuro a predicar la palabra de Dios, y no inmiscuirse en «materias profanas» o seculares. Bullinger —nacido el 18 de julio de 1504, en Bremgarten, hijo del decano y párroco local— sólo contaba 27 años cuando se hizo cargo de la herencia de Zuinglio. Logró superar con relativa rapidez la crisis y afirmar en Zurich la organización de la Iglesia. Creó el orden sinodal de Zurich (1532). Para tratos de unión con los alemanes, que se deshicieron, compuso la primera confesión helvética (1536). En cambio, llegó con Calvino a un acuerdo en la cuestión de la cena *(Consensus Tigurinus* 1549; cf. cap. XXIX). Con ello ayudó al zuinglianismo, que no pudo imponer universalmente, por lo menos a que se uniera al calvinismo, que surgía arrollador.

---

31 W Kohler, *Huldrych Zwingli,* 248

32. Texto E Walder, *Religionsvergleiche des 16 Jh*, I, Berna ²1960, 5-14

XXII. La dieta de Augsburgo

FUENTES: SCHOTTENLOHER, 28011-67, 34504-687a, 36895; 62221-50; G. BRÜCK, *Geschichte der Handlungen in der Sache des heiligen Glaubens auf dem Reichstage zu Augsburg im Jahre 1530,* ed. dirigida por K.E. FÖRSTEMANN, Halle 1831; K.E. FÖRSTEMANN, *Urkundenbuch zu der Geschichte des Reichstages zu Augsburg im Jahre 1530,* 2 t., Halle 1833-35; reimpr. Osnabrück 1966; *Monumenta Vaticana historiam ecclesiasticam saeculi XVI illustrantia,* ed. dirigida por H. LAEMMER, Friburgo 1861; F.W. SCHIRMACHER, *Briefe und Akten zu der Geschichte des Religionsgespräches zu Marburg 1529 und des Reichstages zu Augsburg 1530,* Gotha 1876; *Die Ratschläge der evangelischen Reichsstände zum Reichstag von Augsburg,* ed. dirigida por W. GUSSMANN: *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Augsburgischen Glaubensbekenntnisses,* I, 1 y 2, Leipzig-Berlín 1911; *J. Ecks 404 Artikel zum Reichstag von Augsburg 1530,* ed. dirigida por el mismo: ibid., II, Kassel 1930; V. VON TETLEBEN, *Protokoll des Augsburger Reichstages 1530,* ed. dirigida por H. GRUNDMANN, Gotinga 1958; *St. Ehses, Kardinal Lorenzo Campeggio auf dem Reichstag von Augsburg 1530:* RQ 17-21 (1903-07); J. V. WALTER, *Die Depeschen des venez. Gesandten N. Tiepolo,* Berlín 1928; *Nuntiaturberichte aus Deutschland,* parte I, 1533-59, I. ErgBd 1530-31, ed. dirigida por G. MÜLLER, Tubinga 1963; correspondencia: CR 2; WA Br 5; *Confessio Augustana:* BSLK 31-137. *Confutatio: Die Konfutation des Augsburgischen Bekenntnissses. Ihre erste Gestalt un ihre Geschichte,* ed. dirigida por J. Ficker, Leipzig 1891; CR 27, 1-243; TH. KOLDE, *Die Augsburgische Konfession,* Gotha 1896, [2]1911, 140-169. *Confessio Tetrapolitana:* E.F.K. MÜLLER, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche,* Leipzig 1903, 55-78; *Zwingli, Fidei ratio,* 1930): ibid., 79-94. *Apología:* CR 27, 244-378; BSLK 139-404.

BIBLIOGRAFÍA: L. PASTOR, *Die kirchlichen Reunionsbestrebungen während der Regierung Karls V.,* Friburgo 1879; J. VON WALTER, *Die Depeschen des venez. Gesandten N. Tiepolo,* Berlín 1928; id., *Der Reichstag zu Augsburg 1530:* LuJ 12 (1930), 1-90; R. HERMANN, *Zur theol. Würdigung der Augustana:* ibid., 162-214; H. VON SCHUBERT, *Luther auf der Koburg:* ibid., 109-161; id., *Der Reichstag zu Augsburg im Zusammenhang der Reformationsgeschichte,* Leipzig 1930; W.A. NAGEL, *Luthers Anteil an der Confessio Augustana,* Gütersloh 1930; W. KÖHLER, *Zwingli und Luther,* II, Gütersloh 1953; F.W. KANTZENBACH, *Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation,* Stuttgart 1957; G. MÜLLER, *Johann Eck und die CA:* QFIAB 38 (1958), 205-242; H. GRUNDMANN, *Landgraf Philipp von Hessen auf dem Augsburger Reichstag 1530,* Gütersloh 1959; W. MAURER, *Studien über Melanchthons Anteil an der Entstehung der Confessio Augustana:* ARG 51 (1960), 158-207; id., *Melanchthon als Verfasser der Augustana:* «Luth. Rundschau» 10 (1960-61), 164-179; E. HONÉE,

Die Vergleichsverhandlungen zwischen Katholiken und Protestanten im August 1530: QFIAB 42-43 (1963), 412-434; G. MÜLLER, *Um die Einheit der Kirche. Zu den Verhandlungen über den Laienkelch während des Augsburger Reichstages 1530:* «Reformata Reformanda», Festgabe H. JEDIN, ed. dirigida por E. ISERLOH y K. REPGEN, I, Munster 1965, 393-427; K. HONSELMANN, *Otto Beckmanns Vermittlungsversuch beim Reichstag zu Augsburg 1530:* ibid., 428-444; K. THIEME, *Die Augsburgische Konfession und Luthers Katechismen auf theologische Gegenwartswerte untersucht,* Giessen 1930; E. SCHLINK, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften,* Munich [3]1948; H. ASMUSSEN, *Warum noch lutherische Kirche,* Stuttgart 1949; F. BRUNSTÄD, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften,* Gütersloh 1951; M. LACKMANN, *Katholische Einheit und Augsburger Konfession,* Colonia 1959; H. FAGERBERG, *Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von 1528-1537,* Gotinga 1965; H. BORNKAMM, *Das Augsburgische Bekenntnis,* Hamburgo 1965; L. FENDT, *Der Wille der Reformation im Augsburgischen Bekenntnis,* 2 ed., refundida por B. KLAUS, Tubinga 1966; B. MOELLER, *Augustana-Studien:* ARG 57 (1966), 76-95; F. BLANKE, *Zwinglis «Fidei ratio» (1530), Entstehung und Bedeutung:* ibid., 96-101.

Hecha la paz con Francia y el papa, tranquilizada hasta cierto punto Italia, el emperador Carlos V pudo pensar en arreglar la situación alemana.

Había por restablecer la unidad de la fe y armar todas las fuerzas políticas para repeler al turco en el este. Bajo el influjo de elementos erasmianos, a cuya cabeza está su gran canciller Gattinara, estaba el emperador optimista respecto a una inteligencia con los estamentos protestantes, y, sobre todo, se prometía mucho del empleo personal de su dignidad y poder imperial. Así se explica que la convocatoria de la dieta para el 8 de abril de 1530, que se hizo desde Bolonia antes aún de la coronación el 21 de enero, estaba redactada en lengua muy conciliadora y amistosa. No se toma el edicto de Worms por punto de partida, sino que se busca otro nuevo motivo de diálogo. La dieta ha de tomar medidas para rechazar el peligro turco. Además deliberará sobre la manera de proceder en el asunto del «error y discordia... en la santa fe y en la religión cristiana». Por amor de la unidad, es menester dar de mano a toda contienda, dejar al juicio de Dios «pasados errores» y esforzarse por oír y comprender la opinión de los otros. Debe quedar liquidado lo que «por ambas no haya sido expuesto ni tratado rectamente». Es menester que «todos acepten y mantengan una religión única y verdadera». Y como «todos están y militan bajo un solo

Cristo», así también «todos han de vivir en una sola comunidad y unidad de la Iglesia»[1].

Entre los estamentos protestantes, el señor temporal de Lutero, Juan de Sajonia, por un lado, tomaba muy en serio la cuestión religiosa, y no estaba tampoco dispuesto a darse la mano con los protestantes «de otro espíritu», es decir con los zuinglianos; por otra parte, estaba dispuesto a reconciliarse con el emperador, pues esperaba de él la investidura de la dignidad de príncipe elector. De ahí su empeño en presentar como inesenciales las divergencias de opinión y su fe en la posibilidad de lograr una avenencia en la cuestión religiosa por medio del emperador.

El landgrave Felipe de Hesse pensaba mucho más políticamente. De una dieta victoriosa temía el debilitamiento de su política antihabsbúrgica, a cuyos fines subordinaba el movimiento protestante, en cuyo interés aspiraba a un arreglo de los contrastes de doctrina dentro del protestantismo y trabajaba por formar una liga contra el emperador. Por su gusto, se hubiera mantenido lejos de la dieta, pues temía la condenación de los suizos. Por eso negó al emperador y a la dieta competencia en la cuestión religiosa y, por un recurso al concilio, esperaba ganar tiempo para sus planes[2].

El legado pontificio, Lorenzo Campeggio, lo mismo que el emperador, desestimaba la intransigencia de los estamentos protestantes. Campeggio tomaba por punto de partida el edicto de Worms, pero algo se prometía del intento de ganar a los príncipes o intimidar a las ciudades por medio de concesiones. Sólo él contaba seriamente sin duda, pero sólo como *ultima ratio*, con el empleo de la fuerza.

La dieta se reunió mucho más tarde de lo previsto. El tiempo que aún quedaba, lo aprovecharon los de Wittenberg para formular su propio punto de vista en la cuestión religiosa, ora para estar apercibidos para un coloquio religioso, ora para proveerse de armas contra objeciones. Así se llegó a la *Confessio Augustana*.

1. K.E. FORSTEMANN, *Urkundenbuch zu der Geschichte des Reichstages zu Augusburg im Jahre 1530*, I (1833), reimpr. Osnabruck 1966, 7s

2. Cf. la instrucción para los enviados de Hesse: W. GUSSMANN, *Quellen und Forschungen*, I, 1, p 326ss

Génesis de la confesión

La redacción de confesiones o profesiones de fe dentro del protestantismo tuvo, de una parte, su origen en las polémicas internas con los iluminados y zuinglianos y, de otra, en la necesidad de afirmarse a sí mismo frente al gobierno imperial que apremiaba la ejecución del edicto de Worms. Ya en su gran obra contra Zuinglio: *De la cena de Cristo* del año 1528, había insertado Lutero una «confesión», que comienza así: «Como veo que la rebelión y el error van en aumento y no ceja la locura y furia de Satanás; a fin de que en lo futuro, ni en mi vida ni después de mi muerte, nadie se sirva de mí ni alegue falsamente mis escritos para apoyar su error, como ya han comenzado a hacerlo los soñadores del sacramento y del bautismo, quiero confesar con este escrito, ante Dios y todo el mundo, mi fe punto por punto...» (WA 26, 499). En el artículo 2 de esta «confesión» amplía Lutero la doctrina sobre el pecado, la redención, justificación y perfección cristiana; en el 3 trata extensamente la doctrina sobre la Iglesia y los sacramentos y condena vivamente los abusos de los iluminados y papistas.

Pasan, pues, a segundo término los 17 «artículos de Schwabach», que son la primera confesión en que se avinieron un grupo de luteranos — el electorado de Sajonia, Brandenburgo-Ansbach y Nuremberg — el 16 de octubre de 1529 en Schwabach de Franconia y que propusieron a los enviados de las ciudades alemanas del sur. En ella fracasó la alianza de los «sacramentarios» alemanes del sur. Estos artículos eran mirados por los de Wittenberg y Sajonia como su credo. Poco después de la apertura de la dieta de Augsburgo aparecieron allí impresos y, junto con los de Torgau, sirvieron de base, por sus temas y estructura, a la confesión de Augsburgo. Estaban principalmente dirigidos contra los zuinglianos y así lo entendieron éstos. Jacob Sturm (1489-1553), de Estrasburgo, escribía a Zuinglio a 31 de mayo de 1539: «Mandó también los artículos que ya antes intentó Lutero que tragásemos» (CR 97, 602, 8).

Para preparar la dieta de Augsburgo, el príncipe elector Juan de Sajonia mandó llamar a su lado, en Torgau, a 14 de marzo de 1530, a los teólogos wittenbergenses. Aquí se discutió, el 27 de marzo, un dictamen que ha pasado a la historia como artículo de Tor-

gau y que los teólogos se llevaron consigo a Augsburgo como material de trabajo. Dado el empeño de demostrar al emperador la pureza de los usos eclesiásticos en Sajonia electoral, se tratan menos las doctrinas de fe que las ceremonias controvertidas. Porque «ahora la discordia versa principalmente sobre algunos abusos que se han introducido por enseñanzas y ordenaciones de los hombres» [3]

En Augsburgo se encontraron los luteranos ante dos frentes y, consiguientemente, ante doble tarea. Por un lado, tenían que rechazar a los iluminados y a Zuinglio o distanciarse de ellos; por otro, había que convencer al emperador que no defendían otra cosa que la antigua doctrina de la Iglesia católica, pura y tal como la habían transmitido los padres; que ellos no tenían nada que ver con baptistas y sacramentarios y reconocían la autoridad. Estas dos tendencias subyacen en la confesión de Augsburgo. También los representantes de la antigua fe se habían preparado para la lucha en la dieta de Augsburgo. Probablemente a la invitación de los duques de Baviera a la universidad de Ingolstadt, puso Juan Eck manos a la labor de presentar al emperador una lista de errores de los protestantes: luteranos, zuinglianos e iluminados. Sin más elaboración, cuenta Eck «404 artículos para la dieta de Augsburgo»

En ella aduce la bula *Exsurge Domine* (artículos 1-41), las conclusiones de las disputas de Leipzig (42-54) y de Baden (55-64) y otras herejías reunidas propiamente para la dieta. Se trataría sólo de una selección de 3000 proposiciones heréticas que tenían delante El tema de Eck era desenmascarar como herejes a los protestantes. La cuestión es saber hasta qué punto se preocupó de la necesaria y, a la postre, saludable claridad frente a la amplia confusión doctrinal reinante, si no fijaba así al adversario en el error y cerraba el camino a una inteligencia. En todo caso, desmenuzar la verdad en proposiciones sueltas y emplearlas como en un proceso criminal como argumentos contra el adversario sin miramiento al contexto y a la intención del otro, no era método adecuado a la causa.

A su llegada a Augsburgo, se encontró Melanchthon con los 404 artículos de Eck y se dio cuenta de la necesidad de formar una confesión única con el material que se trajo consigo sobre doctrina y ceremonias. Elaboró, pues, los artículos doctrinales de Schwa-

3 K E FORSTEMANN, *Urkundenbuch*, 1, 69, TH KOLDE, *Die Augsburger Konfession*, Gotha 1896, 128

bach y los de Torgau sobre las ceremonias para formar un escrito de defensa, redactados por de pronto en nombre de Sajonia electoral. «En el principado electoral de Sajonia se enseña unánimemente», comienza el artículo 1 en la versión de fines de mayo[4].

El esquema fue enviado a Lutero el 11 de mayo para su examen. Como proscrito no había podido presentarse a la dieta y se había quedado en la fortaleza de Coburgo. El 15 de mayo dio su asentimiento al esquema. No sabría qué corregir en él, y tampoco diría bien, «pues yo no puedo andar tan suave y mansamente *(leise treten)*» (WA Br 5, 319, 7), escribía a Juan de Sajonia. La cuestión es si, en esta ocasión, con *leise treten*, critica ya Lutero una falsificación o aguachinamiento de la intención reformatoria por obra de Melanchthon, o sólo quiere poner de relieve, como otras muchas veces[5], el estilo amable y complaciente de éste. En todo caso, ante el hecho de que su señor temporal esperaba una unión en Augsburgo, no hubiera podido permitirse lenguaje más vivo. También se mostró por de pronto totalmente positivo frente a la *Confessio Augustana*[6]. Su crítica posterior no se refiere desde luego a la doctrina de la justificación y a otros artículos centrales de la fe; pero Lutero da un mentís a «la falsa proposición»[7] de Melanchthon al final de la primera parte: *Tota dissensio est de paucis quibusdam abusibus,* cuando a 21 de julio de 1530 escribe a Justo Jonas que la *Confessio Augustana* disimula los artículos sobre el purgatorio, el culto de los santos y, sobre todo, acerca del papa como anticristo. También aquí habla de «*leise treten*» (andar suave)[8].

La *Confessio Augustana* comprende 28 artículos y se divide en dos partes: la primera (art. 1-21) trata de los *articuli fidei praecipui;* la segunda, de los abusos posteriormente introducidos, que han sido desterrados, y de las instituciones introducidas en su lugar, como la

4 TH KOLDE (ed dir), *Die alteste Redaktion der Augsburger Konfession mit Melanchthons Einleitung,* Gutersloh 1906, 11

5 Cf WA 30, II, 68, WA, Tr 3, 460, n.º 3619

6 El 3 de julio de 1530 *«placet vehementer»* (WA 5, 435 4), el 6 de julio *«publice est praedicatus confessione pulcherrima»* (ibid, 442, 14), el 9 de julio *«gloriosa confessione declamatus est»* (ibid, 458, 13) Si el 29 de junio escribe *«Pro mea persona plus satis cessum est in ista Apologia»* (ibid, 405, 19), esto hay que entenderlo como respuesta a la pregunta de Melanchton sobre lo que aun habria que conceder al adversario

7. H BORNKAMM RGG I, 735

8. *Scilicet Satan adhuc vivit, et bene sensit Apologiam vestram leise treten et dissimulasse articulos de purgatorio, de sanctorum cultu, et maxime de antichristo Papa* (WA Br 5, 496, 1-3).

comunión bajo las dos especies (22), el matrimonio de los sacerdotes (23), la misa (24), la confesión (25), las prescripciones sobre comidas (26), los votos monásticos (27) y la autoridad de los obispos (28). Otros abusos, como las indulgencias, las peregrinaciones y el abuso de la excomunión, sólo se mencionan al final. Se insiste en que, para la unidad de la Iglesia, bastaría estar de acuerdo en los puntos centrales de la doctrina del evangelio, tal como se confiesan en la primera parte. En los usos eclesiásticos de que se trata en la segunda parte, pudiera reinar variedad. Por consideraciones diplomáticas y por auténtica preocupación por la unidad de la Iglesia; Melanchthon se impuso gran reserva frente al bando de la antigua Iglesia. Tanto más precisamente trazó las fronteras «hacia la izquierda» frente a suizos e iluminados.

Así que las ciudades alemanas del sur: Estrasburgo, Constanza, Lindau y Memmingen, se vieron obligadas por razón de la controvertida doctrina sobre la cena, a presentar, el 9 de julio, su propia confesión, la «Tetrapolitana». Zuinglio no acudió a Augsburgo, pero envió allí su credo, la *Fidei ratio ad Carolum imperatorem.* El 8 de julio fue entregada al césar.

El curso de la dieta

Hasta el 15 de junio de 1530 el emperador no vino a Augsburgo. Anteriormente Juan de Sajonia se había preocupado, por medio de negociaciones privadas en ausencia de Felipe de Hesse, de llegar a un acuerdo con el emperador sobre la cuestión religiosa. Él le había enviado a Innsbruck no pocos legados y le había anunciado allí su propia visita, sin embargo tropezó con la negativa y obtuvo además una desaprobación, porque en Augsburgo había permitido a sus párrocos predicar la doctrina luterana.

Este desaire del emperador movió a los príncipes de la corte a ocuparse cada vez más de un común reconocimiento de los protestantes.

Ya el día de la entrada solemne en Augsburgo[9] hubo tensiones,

---

9. Cf. la descripción en VALENTIN VON TETLEBEN, *Protokoll des Augsburger Reichstages,* ed. dirigida por H. GRUNDMANN, Gotinga 1958, 59ss.

pues el emperador quería que los príncipes protestantes tomaran parte, al día siguiente, en la procesión del corpus, y prohibió la predicación «evangélica». Los príncipes no asistieron a la procesión. En la cuestión de la predicación se llegó a un compromiso, y fue en absoluto prohibida, a fin de que no se turbaran desde el púlpito las negociaciones. Por ambos lados había deseo de entenderse. Ya antes de la apertura de la dieta, el 20 de junio, hubo coloquios entre Melanchthon y el secretario imperial Alfonso de Valdés[10]. En ellos dio a entender Melanchthon que la causa luterana no era tan desvariada como se había hecho entender al emperador; la disensión se reducía a la comunión bajo las dos especies, el matrimonio de los sacerdotes y la misa privada (CR II, 122).

A los esfuerzos por una inteligencia o arreglo no se sustrajo tampoco el legado pontificio Campeggio. Todavía en su informe de 26 de junio parece confiar en las negociaciones de unión. Al cáliz de los laicos, al matrimonio de los sacerdotes y a la modificación del canon de la misa añade el concilio como petición de los protestantes. Éstos, por su parte, estaban pronto a ceder en la cuestión del purgatorio, la jurisdicción episcopal y en muchas otras[11].

La disposición para la paz halló también expresión en la asistencia de los protestantes a la misa de apertura el 20 de junio. Respecto al orden del día impusieron la modificación de que la cuestión religiosa se tratara antes que la ayuda contra los turcos. Pero no lograron que también los católicos propusieran por escrito su punto de vista. Los católicos no querían que se les impusiera el papel de un partido religioso, y ayudar a que la dieta se hiciera algo así como un concilio nacional. Propusieron, en cambio, el nombramiento de una comisión de 12 príncipes, eclesiásticos y seculares, que recibiera la confesión de los protestantes e informara al emperador. A éste, como a bailío y supremo protector de la fe cristiana, se le quería dejar la decisión postrera. Preocupados por que la clara mayoría católica despachara por votación su confesión, surgió el plan entre los protestantes de que la *Confessio* fuera públicamente leída.

Entretanto, se habían adherido otros estamentos protestantes a

10. G. MÜLLER, *Um die Einheit der Kirche. Zu den Verhandlungen über den Laienkelch während des Augsburger Reichstages 1530:* «Reformata Reformanda», I, 395ss.

11. NBD 1. Parte 1. ErgBd 1530-31, ed. dirigida por G. MÜLLER, Tubinga 1963, 70.

la confesión. Junto a Juan de Sajonia, la suscribieron el margrave Jorge de Brandenburgo-Ansbach, los duques Ernesto y Francisco de Brunswisk-Luneburgo, el príncipe Wolfgang de Anhalt, las ciudades imperiales de Nuremberg y Reutlingen y, finalmente, el landgrave Felipe de Hesse. Éste no logró la modificación del artículo sobre la cena en el sentido de Zuinglio; pero impuso que el prólogo redactado por Melanchthon como apelación a la buena voluntad del césar fuera sustituido por otro de Bruck, canciller del príncipe elector de Sajonia. En él se destaca más fuertemente el punto de vista jurídico y, para el caso de fallar la unión, se renueva la apelación a un concilio expresada en 1529 en Espira. El 25 de junio fue leído el texto alemán por el canciller sajón Cristián Beyer.

Mientras los teólogos católicos se disponían a rebatir la *Confessio Augustana*, continuaba Melanchthon el camino de las negociaciones. El 4 de julio conjuraba a Campeggio que concediera la paz a los protestantes. No había, según él, motivo alguno para el empleo de la violencia. «No tenemos ningún dogma que se aparte de la Iglesia romana... Estamos dispuestos a obedecer a la Iglesia romana, con tal de que, con aquella benignidad que ha usado con todos los pueblos, disimule o tolere pequeñeces que, aunque quisiéramos, no podríamos ya cambiar... Además veneramos con el mayor acatamiento la autoridad del romano pontífice y el gobierno universal de la Iglesia» (CR 2, 170). En esta «famosa carta» se ha visto «una negación del evangelio»[12]. En todo caso demuestra la generosa voluntad de paz de Melanchthon. Retrospectivamente hay que decir que no dio importancia a las diferencias dogmáticas. Sea como fuere, Campeggio aceptó la intervención y, a 5 de julio, mandó llamar a Melanchthon. En un dictamen que le fue pedido, sólo aboga ya por el cáliz de los laicos y el matrimonio de los clérigos, quiere que se mantengan las misas públicas y espera que, tras el restablecimiento de la autoridad episcopal, se podrán arreglar las restantes cuestiones[13]. En carta de 7 de julio a Campeggio o a su secretario va tan lejos la condescendencia de Melanchthon que ya sólo pide se tolere el cáliz de los laicos y el matrimonio de los sacerdotes hasta el concilio, y muestra en lontananza la eliminación de las dificultades respecto de la misa y la restauración de la autoridad

12 Jom von Walter, *Der Reichstag zu Augsburg* LuJ 12 (1930) 68

13 CR 2, 246ss, segun G Muller, 1c. 402, nota 5 no de 4 8, sino de 5 7 1530

episcopal. Sin embargo, entretanto había el legado visto sin duda el primer esbozo de la *Confutatio,* en que se ponían en claro las hondas diferencias doctrinales. Ahora rechazó nuevas negociaciones aparte, pues las cuestiones afectaban a la nación y hasta a la cristiandad entera.

Confutatio

Dada la tendencia de la *Confessio Augustana* a relegar a segundo término las discrepancias doctrinales, se planteaba para la respuesta católica la cuestión de si sólo habían de tratarse las cuestiones discutidas en la confesión de los protestantes o si habrían de examinarse otros escritos reformistas, mentar todos los puntos en litigio y demostrar su carácter herético por medio de una razonada exposición de la doctrina católica. En contraste con el césar, el legado Campeggio estaba por esta última concepción. El césar nombró una comisión de 20 teólogos con Eck, Cocleo y Fabri. La comisión trabajaba con lentitud. Así se encomendó a Eck la tarea de redactar una respuesta católica, pues podía echar mano a su *Enchiridion,* a sus 404 artículos y a otras obras propias. La primera redacción, rápidamente acabada, fue discutida en la comisión de teólogos, aprobada por el legado y, a 12 de julio de 1530, presentada al emperador como *Catholica et quasi extemporalis Responsio* (351 hojas). El emperador la rechazó por demasiado larga y polémica. Cocleo y el coloniense Arnoldo Haldrein trataron de satisfacer la imperial intención por la *Brevis ad singula puncta Confessionis... responsio.* Sin embargo, a 22 de julio, dio orden el emperador de que se redactara una *Confutatio,* que había de salir en su nombre. Así la *Catholica responsio* fue reducida por Eck a un tercio, se suavizó su tono y se limitó en el contenido a lo propuesto y expuesto en la *Confessio Augustana.* Tras reiterado examen, abreviación, complementos y correcciones, fue leída en alemán, el 3 de agosto, ante los estamentos del imperio [14], pero no fue puesta en manos de los protestantes. Del dictamen de los teólogos vino a resultar una toma de posición del césar, sostenida por príncipes electores, príncipes y ciudades. De ahí lo equívoco de la designación «*responsio ponti-*

14. Texto lat. y alemán CR 27, 81 228, TH. KOLDE, *Die Augsb. Konfession* 140 169, Mirbt...

ficia» La *Confutatio* se esfuerza en argumentar a base de la sagrada Escritura, y da lugar a una crítica justificada. En sí misma es un documento importante del diálogo confesional, pero no una respuesta completa a las cuestiones disputadas, pues la *Confessio Augustana* no era expresión plena de la concepción protestante. Además, su efecto estaba de antemano puesto en cuarentena, pues las ganas de entenderse, sobre todo por parte de los príncipes, no eran tan grandes como lo aparentaban sus aseveraciones, y la posibilidad efectiva de paz era más escasa de lo que se imaginaba el emperador. Con la *Confutatio* dio por rebatida la *Confessio Augustana* y esperaba la sumisión sin más debates. Al declarar ahora los protestantes que no se sentían convencidos por la *Confutatio*, había fracasado el intento de aclarar la cuestión religiosa por medio de un arbitraje imperial. La amenaza al fin de la *Confutatio* de que, caso de repulsa por parte de los protestantes, haría el emperador uso de su oficio como bailío y protector de la Iglesia, apenas si cabía ser llevada a ejecutación. El peligro de los turcos vedaba todo empleo de la fuerza.

La perspectiva de resolver el pleito religioso por medio de un concilio, era ahora más escasa que nunca. La carta en que Carlos V, a 14 de julio pedía al papa, con referencia a las conversaciones de Bolonia, la pronta convocación de un concilio general, fue contestada, a 31 de julio, por Clemente VII con un *sí* tan enclausulado que equivalía a un *no*. La curia parecía estar antes dispuesta a hacer concesiones a los protestantes que a convocar el tan temido concilio. En estas circunstancias aprobó, no obstante, el emperador nuevas negociaciones de arreglo. Éstas tuvieron lugar, del 16 al 21 de agosto, en una comisión de catorce miembros, a la que cada bando envió dos príncipes, dos canonistas y tres teólogos. Precisamente en la cuestión del cáliz de los laicos, en que hasta entonces se había tenido por fácil una avenencia, se estancaron las negociaciones. Los protestantes no se daban ya por contentos con la mera tolerancia del cáliz de los laicos y el matrimonio de los sacerdotes. Además, aunque aparecían en primer término los argumentos teológicos, no eran ya, ni mucho menos, decisivos. Factores extrateológicos, sobre todo intereses políticos se hacían sentir fuertemente. Así, los estamentos protestantes están en muchos puntos menos dispuestos a entenderse, que los teólogos. Señaladamente

las ciudades imperiales se opusieron resueltamente a la restauración de la jurisdicción episcopal que para ellas iba unida de la manera más estrecha con la restitución de los bienes de la Iglesia. «Nos atraemos», escribe Melanchthon, a 29 de agosto de 1530, a Lutero, «fuerte crítica por parte de los nuestros porque devolvemos la jurisdicción a los obispos. Porque la plebe, que está acostumbrada a la libertad y ha sacudido el yugo de los obispos, no tiene ganas de que se le imponga de nuevo aquella carga, y sobre todo las ciudades imperiales aborrecen aquel dominio. De doctrina y religión no se les da un ardite; lo que apetecen es dominio y libertad» [15]. Ni siquiera una comisión reducida a seis miembros —un jurista y dos teólogos de cada lado— logró su fin. El 30 de agosto se disolvió sin haber llegado a un acuerdo sobre el cáliz de los laicos, el canon de la misa, el matrimonio de los sacerdotes, los votos monásticos y los bienes de la Iglesia. Con ellos las negociaciones se estrellaron en los abusos». Ciertamente, éstos tenían un fondo mucho más profundo sobre todo en la doctrina sobre la Iglesia —«Llaman abusos a lo que no es (sólo) abuso»—[16], escribe Juan Cocleo en su juicio sobre la *Confessio Augustana*. Pero esto no quita nada al hecho de que se llegó a un consenso en los artículos doctrinales [17]. Tanto más trágico es que no fuera esta unanimidad, sino el efectivo fracaso de las negociaciones el que determinó la ulterior evolución. Y fue así que en las controversias de los años siguientes no se partió del acuerdo ya logrado, sino que por ambos lados se volvió a la polémica de 1517-1525.

El 22 de septiembre fue presentado a los estamentos el esquema del edicto de la dieta en lo que atañía a las cuestiones religiosas [18]. Los protestantes lo rechazaron y contra la afirmación de que la *Confessio Augustana* había sido rebatida por la sagrada Escritura,

---

15. CR 2, 328; cf. las cartas a Veit Dietrich (CR 2, 328) y a Joachim Camerarius (CR 2, 329 y 324). Lo que movió a Melanchton a defender la jurisdicción de los obispos no fue condescendencia, sino preocupación por una *«horribilis confusio dogmatum et infinita Ecclesiarum dissipatio»*. Así todavía en octubre, tras el fracaso de las negociaciones, escribía: *«Episcopos praestare convenit, ut propagetur ad posteros pura Evangelii doctrina, hos praecipue postulatur ab isto ordine»* (CR 2, 433).

16. *Summarium der kaiserlichen Antwort auff nechstgehalten Reichstag*, Dresden 1531, reimpresa en E.J. CYPRIAN, *Historia der Augspurgischen Confession*, Gotha 1730, 196-201. Cita de p. 199.

17. Cf. el informe de J. Eck a L. Campeggio de 22 a 23-8-1530 en G. MÜLLER, *Joh. Eck und die CA*: QFIAB 38 (1958) 239.

18. K.E. FÖRSTEMANN, *Urkundenbuch*, II, 474-481.

trataron de entregarle al emperador la *Apología*, redactada entretanto por Melanchthon. El césar no la quiso recibir. Al día siguiente, el príncipe elector de Sajonia abandonó Augsburgo y poco a poco siguieron su ejemplo muchos estamentos protestantes. Así, lo mismo que en Worms, el edicto de la dieta de Augsburgo[19] de 19 de noviembre se publicaba en ausencia de la mayor parte de los estamentos evangélicos: Para mantener la paz y unidad en bien del imperio, se da a los secuaces de la *Confessio Augustana* respecto de los «artículos en desacuerdo» plazo de reflexionar hasta el 15 de abril de 1531 (§ 1). Pero hasta entonces no podrán introducir más novedades ni impedir el ejercicio de la antigua fe (§ 3). Deben seguir procediendo contra los sacramentarios y anabaptistas (§ 4). Dentro de seis meses debe convocarse un «concilio cristiano general para la reforma cristiana» y un año después celebrarse (§ 5). Los bienes de monasterios e iglesias enajenados a la fuerza deben ser devueltos. El emperador como supremo bailío de la cristiandad y los «obedientes príncipes electores, príncipes y estamentos» están resueltos a ejecutar el edicto de Worms, y «no permiten que, antes de la decisión del concilio general, se haga modificación alguna» (§ 10). La antigua organización eclesiástica se pone bajo la protección de la paz regional (§ 65) y contra los inobedientes procederá la cámara judicial del imperio reorganizada entonces en Augsburgo (§ 67). Con ello corrían peligro los protestantes de ser demandados en juicio como perturbadores de la paz. Sin embargo, ya la concesión de la moratoria de medio año demuestra lo poco viable de las de suyo duras disposiciones del edicto.

Apología

La *Confutatio* fue leída el 3 de agosto de 1530 a los protestantes, pero no les fue entregada. Así, cuando, al fracasar las negociaciones de arreglo, se dispuso Melanchthon a redactar una réplica, sólo pudo apoyarse en su memoria y en notas. El canciller sajón Brück intentó, en balde, entregar al emperador, el 22 de septiembre, la *Apología de la confesión de Augsburgo*, así nacida. La repulsa imperial dio ocasión a Melanchthon a reelaborar y ampliar

19. E A. Koch, *Neue und vollständigere Sammlung der Reichstagsabschiede*, Francfort 1797, II, 306-332

a fondo su escrito. Por vía indirecta, de Nuremberg (CR 2, 415), logró al fin hacerse con una copia de la *Confutatio* y pudo aprovecharla para la redacción ampliada de la *Apología*, que apareció impresa en abril-mayo de 1531. Una traducción o, por mejor decir, una reelaboración libre en alemán fue acabada por Justus Jonas en otoño del mismo año. La *Apología* fue por de pronto un escrito privado de Melanchthon. Sólo al ser firmada en Esmalcalda el año 1537 pasó a ser escrito simbólico a par de la *Confessio Augustana*. Con más precisión que ésta, pone la *Apología* de relieve las diferencias doctrinales. Casi un tercio de todo el volumen lo ocupa el artículo 4 sobre la justificación. Esta «importante monografía sobre la doctrina protestante de la justificación» (H. Bornkamm) favoreció la inteligencia unilateralmente forense de la justificación como mera sentencia judicial. Cierto que también se dice que la justificación significa regeneración y nueva vida [20], nos da el Espíritu Santo [21] y nos hace hijos de Dios y coherederos de Cristo [22]. Pero lo decisivo para la ulterior evolución y doctrina de la justificación de la ortodoxia luterana no fueron estas afirmaciones, sino otras que hablan de una declaración forense, meramente imputativa de justicia [23]. «La afirmación de Melanchthon en la *Apología* de que la justificación significa también "hacer justo", es demasiado singular; y sólo tuvo consecuencias insuficientes en el conjunto del mensaje reformista. Psicológicamente y por la situación de la polémica podemos comprender que se rechazara la doctrina católica de las obras. Pero no se hubiera podido rechazar sin confesar la idea de galardón —que es bíblica— y haberle asignado su recto puesto» [24]. Más fatal fue que Melanchthon, en vez de tomar a los autores de la *Confutatio* por sus reales interlocutores y discutir su doctrina de la justificación, arremete contra los *Scholastici*, que no existían ya en 1530, e impugna doctrinas que fueron defendidas por los nominalistas de la tardía edad media, pero no por los teólogos católicos contemporáneos [25].

---

20. IV, 64, 65 116, 125, 132.
21. IV, 116, 132
22. IV, 195
23. IV, 307, 72, 252. Cf. F. LOOFS ThStK 57, I, (1884) 613-688 y la bibl. indicada en BSLK 158, nota 2; H. FAGERBERG, *Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von 1529-1537*, Gotinga 1965, 156-161.
24. H. ASMUSSEN, *Warum noch lutherische Kirche?*, Stuttgart 1949, 80.
25. Cf. IV, 9, 17, 27, 63, 79, 81, 162, 289 *et passim*

La *Confutatio* había condenado expresamente la doctrina de que el hombre pueda, por sus propias fuerzas, sin la gracia, merecer la vida eterna, y recalca que «toda buena dádiva y todo don perfecto viene de arriba» (Sant 1, 17) y «toda nuestra suficiencia», de Dios es (2 Cor 3, 5). Sin embargo, la *Apología* no partió de ahí ni del amplio acuerdo a que se llegó en Augsburgo respecto de la doctrina sobre la justificación.

XXIII. La politización del movimiento reformista hasta el fracaso de los coloquios religiosos de 1540-41

BIBLIOGRAFÍA: 1. *Derecho a la resistencia:* L. CARDAUNS, *Die Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes gegen die rechtmässige Obrigkeit im Luthertum und im Calvinismus des 16. Jh.*, Diss, phil. Bonn 1903; K. MÜLLER, *Luthers Äusserungen über das Recht des bewaffneten Widerstandes gegen den Kaiser:* SAM 1915, VIII, Munich 1915; H. LÜTTGE, *Melanchthons Anschauung von Recht des Widerstandes gegen die Staatsgewalt:* ZKG 47 (1928), 512-542; J. HECKEL, *Lex charitatis,* Munich 1953, 184-191; id., *Widerstand gegen die Obrigkeit?:* «Zeitenwende» 25 (1954), 156-168; E. WOLF, *Widerstandsrecht:* RGG³, VI, 1681-92.

2. *Liga de Esmalcalda:* SCHOTTENLOHER, 41646-71; 52101s; 64018-26; O. WINCKELMANN, *Der Schmalkaldische Bund und der Nürnberger Religionsfrieden,* Strassburg 1892; E. FABIAN, *Die Entstehung des Schmalkaldischen Bundes und seiner Verfassung,* Tubinga ²1962, Bibl.; id., *Die Schmalkaldischen Bundesabschiede 1530-32,* Tubinga 1958; CHR. GLITSCH, *Die Bündnispolitik der oberdt. Städte des Schmalkaldischen Bundes unter Einfluss von Strassburg und Ulm 1529-32,* Diss. Tubinga 1960; ST. FISCHER-GALATI, *Ottoman Imperialism and the Religion Peace of Nürnberg:* ARG 47 (1956), 160-179; R. SCHELP, *Die Reformationsprozesse der Stadt Strassburg am Reichskammergericht z.Z. des Schmalkaldischen Bundes,* Kaiserslautern 1965.

3. *Reforma prot. en Württemberg:* SCHOTTENLOHER, 34046d-62; 61983-62018; J. WILLE, *Philipp der Grossmütige von Hessen und die Restitution Ulrichs von Wirtemberg 1526-35,* Tubinga 1882; J. RAUSCHER, *Württembergischen Reformationsgeschichte (1500-1559),* Stuttgart 1934; H. HERMELINK, *Gesch. der ev. Kirche in Württemberg von der Reformation bis zur Gegen-Wart,* Stuttgart y Tubinga 1949; W. KÖHLER, *Zwingli u. Luther,* II, Gütersloh 1953; J. BRENZ: W. KÖHLER, *Bibliographia Brentiana,* Berlín 1904; J. BRENZ, *Anecdota Brentiana,* ed. dirigida por TH. PRESSEL, Tubinga 1868; *Brentiana,* ed. dirigida por W. KÖHLER: ARG 9-26 (1911-29); *Confessio Virtembergica,* ed. dirigida por E. BIZER, Stuttgart 1952; *Predigten des Joh.*

Brenz, ed. dirigida por E. BIZER, Stuttgart 1955; A. HEGLER, *Joh. Brenz und die Reform in Württemberg*, Friburgo 1899; M. BRECHT, *Die frühe Theologie des Johannes Brenz*, Tubinga 1966 (Bibliografía; cf. también Schottenloher, 52867-81).

4. *Concordia de Wittenberg:* E. BIZER, *Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreites im 16. Jh.*, 1940, Darmstadt ²1962; W. KÖHLER, *Zwingli u. Luther*, II, Gütersloh 1953.

5. *Artículos de Esmalcalda* (Sch. A.): BSLK 405-468, 1226-228 (bibl.); H. VOLZ, *Luthers Sch. A. u. Melanchthons Tractatus de potestate papae:* ThStK 103 (1931), 1-70; E. BIZER, *Die Wittenberger Theologen u. das Konzil:* ARG 47 (1956), 77-101; id., *Zum geschichtlichen Verständnis von Luthers Sch. A.:* ZKG 67 (1955-56), 61-92; id., *Noch einmal: Die Sch. A.:* ZKG 68 (1957), 287-294; *Urkunden u. Aktenstücke zur Gesch. von M. Luthers Sch. A.* (1536-74), ed. dirigida por H. VOLZ, Berlín 1957; H. VOLZ, *Luthers Sch. A.:* ZKG 68 (1957), 259-286; id., *Zur Entstehungsgeschichte von Luthers Sch. A.:* ZKG 74 (1963), 316-320; A. EBNETER, *Luther und das Konzil:* ZKTh 84 (1962), 1-48; CHR. TECKLENBURG JOHNS, *Luthers Konzilsidee*, Berlín 1966.

6. *Compromiso de Francfort:* Texto: LE PLAT, II, 625-630; P. FUCHTEL, *Der Frankfurter Anstand:* ARG 28 (1931), 145-206; E. ZIEHEN, *Frankfurter Anstand und deutsch-evangelischer Reichsbund von Schmalkalden 1539:* ZKG 59 (1940), 324-351; G. MÜLLER, *Zur Vorgeschichte des Frankfurter Anstandes 1539:* QFIAB 39 (1959), 328-341. - Reforma prot. en Sajonia: O.A. HECKER, *Religion und Politik in den letzten Lebensjahren Herzog Georgs des Bärtigen von Sachsen*, Leipzig 1912; E. BRANDENBURG, *Herzog Heinrich d. Fr. von Sachsen und die Religionsparteien im Reich*, Dresden 1896; S. ISSLEIB, *Herzog Heinrich als ev. Furst: Beitr. zur sächs. KG* 19 (1905), 143-215; H. BORNKAMM, *Das Jahrhundert der Reformation*, Gotinga 1961, 142-162; H. HELBIG, *Die Reformation der Universität Leipzig im 16. Jh.*, Gütersloh 1953. - Brandenburgo: P. STEINMÜLLER, *Einführung der Reformation in der Kurmark Brandenburg durch Joachim II.*, Halle 1903; N. MÜLLER, *Zur Geschichte des Gottesdienstes der Domkirche zu Berlin 1540-1598: Jb. fur brandenburgische, KG* 2-3 (1906), 337-559; L. ZSCHARNACK, *Das Werk M. Luthers in der Mark Brandenburg*, Berlín 1917; W. WENDLAND, *Einführung in die Quellen und Literatur zur märkischen Reformations-Gesch.:* «Jb. f. brandenburgische *KG*» 34 (1939), 131-163, 35 (1940), 217-227; id., *Die märkische Reformation:* ibid., 52-87; O. GROSS, *Vom Widerstand der Kath. Kirche gegen die Kirchenordnung Joachims II.:* «Wichmann-Jb» (1953), 36-52; W. DELIUS, *Die Reformation des Kurfürsten Joachim II.:* «Theol. Viatorum» 5 (1954), 174-193; B. KLAUS, *Die kurbrandenburgische Kirchenordnung:* JLH 4 (1958-59), 82-85; E.W. ZEEDEN, *Katholische Überlieferungen in den luth. Kirchenordnungen des 16. Jh.*, Munster 1959; Reg.

7. *Coloquios religiosos:* SCHOTTENLOHER, 41379s; K. BRANDI, *Kaiser Karl V.*, t. II, Munich 1941, 296-306; L. PASTOR, *Die kirchlichen Reunionsbestrebungen während der Regierung Karls V.*, Friburgo 1879; L. CARDAUNS, *Zur Geschichte der kirchlichen Unions und Reformbestrebungen 1538-42*, Roma 1910; R. STUPPERICH, *Der Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen*, Leipzig 1936; W. LIPGENS, *Kardinal J. Gropper 1503-1559*, Munster 1951; H. JEDIN, *Kirche des Glaubens - Kirche der Geschichte*, I, Friburgo 1966, 361-366. - Hagenau: SCHOTTENLOHER, 41323a-28; *Text des Abschiedes bei L. v. Ranke, Dt Gesch. im Zeitalter der Reformation VI*, Munich 1926, 136-145; R. MOSES, *Die Religionsverhandlungen in Hagenau und Worms*, Jena 1889; F. DITTRICH, *Nuntiaturberichte G. Morones vom dt. Königshofe 1539-40*, Paderborn 1892, 130-179; NBD I, 420-464; A. PH. BRÜCK, *Die Instruktion Kardinal Albrechts von Brandenburg für das Hagenauer Religionsgespräch:* AMrhKG 4 (1952), 275-280. - Worms: SCHOTTENLOHER, 41404-16; W. LIPGENS, *Theologischer Standort fürstlicher Räte im 16. Jh.:* ARG 43 (1952), 28-51; H. JEDIN, *Tommaso Campeggio (1483-1564)*, Munster 1958. - Ratisbona: Schottenloher 28073-82, 41253-57, 41376-89; P. VETTER, *Die Religionsverhandlungen auf dem Reichstage zu Regensburg 1541*, Jena 1889; V. SCHULTZE, *Aktenstücke zur dt. Ref.-Gesch. Depeschen aus Regensburg:* ZKG 3 (1879), 150-183, 609-653; L. PASTOR: *Die Correspondenz des Card. Contarini... 1541:* HJ 1 (1880), 321-392, 473-500. Nachträge: NBD I, 7, Berlín 1912; H. EELLS, *The Origin of the Regensburg Book:* «Princetown Theol. Review» 26 (1928), 355-372; R. STUPPERICH, *Der Ursprung des Regensburger Buches:* ARG 36 (1939), 88-116; J. SCHATTENMANN, *Regensburger Religionsgespräche 1541 u. 1546:* «Zeitwende» 19 (1947-48), 44-52; H. MACKENSEN, *Contarini's Role at Ratisbon in 1541:* ARG 51 (1960), 36-57. Sobre Contarini cf. también la bibliografía del cap. XVI.

La dieta de Augsburgo puso de manifiesto la desunión de los protestantes. Tres credos distintos fueron presentados al emperador. Los secuaces de la *Confessio Augustana* (= CA) tuvieron empeño en distanciarse claramente de los suizos y de las ciudades alemanas del sur. Pero también a ellos les amenazaba el edicto de la dieta con el tribunal de la cámara imperial como perturbadores de la paz. Así era obvia una alianza para la común resistencia militar. Ya el 23 de septiembre, al día siguiente de ser leído el esquema del edicto, el príncipe elector Juan de Sajonia propuso como deseable, en Augsburgo, ante representantes de las ciudades alemanas del sur una liga «de todos los príncipes y ciudades imperiales protestantes».

Derecho a la resistencia

Con la federación o ligas para la defensa armada se agudizó la cuestión del derecho a la resistencia. En octubre de 1530 se discutió en Torgau el tema entre los teólogos bajo la dirección de Lutero y los juristas consejeros del príncipe elector de Sajonia. Hasta entonces Lutero sólo había permitido lo mismo a príncipes que a personas particulares la resistencia o inobediencia pasiva. En una guerra de religión contra los estamentos evangélicos podían y hasta debían negar al emperador el servicio de las armas [1]. Ahora el reformador se abría a los argumentos de los juristas que concedían a los estamentos del imperio el derecho a la defensa armada en caso de que el emperador violara la constitución. No es asunto de los teólogos, dictar a los juristas la interpretación del derecho natural, «pues la doctrina del evangelio no va contra el derecho civil o profano» (WA Br 5, 662, 7). Pero en este caso, el príncipe obra como persona política, no como cristiano, escribe Lutero en enero de 1531 a Nuremberg, donde, bajo la dirección de Lázaro Spengler, se seguía poniendo en duda el derecho de resistencia contra el emperador. Su carácter cristiano no daría al príncipe título alguno para echar mano de las armas; a lo sumo pudiera obligarse a renunciar a su derecho [2]. Estas reflexiones partían aún del supuesto de que el emperador era autoridad para los príncipes. En el curso de la evolución posterior, Lutero aceptaría la sentencia de los juristas, según los cuales, de acuerdo con la estructura estamental del imperio, los príncipes electores no debían ser considerados como súbditos del emperador. Están llamados a gobernar el imperio juntamente con el emperador, lo mismo que, según la versión luterana de la idea conciliar, los obispos, como miembros *iure divino* del mismo orden jerárquico que el papa, están con él llamados a gobernar la Iglesia. Ahora bien, si emperador y príncipes están jurídicamente en el mismo grado, un procedimiento armado contra ellos, no es un acto ejecutivo de la superioridad, sino una guerra. Ahora bien,

1 WA 30. II, 197, 7-10 *Heerpredigt wider den Turken* (1529).

2. «*Quod princeps ut princeps sit politica persona et sic agens non agat ut Christianus, que nec est princeps nec masculus nec quicquam in mundo personarum. Si igitur principi ut principi liceat resistere Caesari, illorum sit et iudicii et conscientiae. Christiano certe nihil licet, ut qui mundo sit mortuus*» (WA Br 6, 17, 9-11).

puesto que en materias de religión la autoridad civil no puede mandar nada, una guerra del emperador contra los estamentos protestantes sería vulgar pillaje para apoderarse de sus bienes. A la postre, así argumenta Lutero en 1539, el señor que hace la guerra es el papa, y el emperador su criado. «Pero si es lícito hacer la guerra contra el turco y defenderse, cuánto más contra el papa, que es peor que el turco. Si, pues, el emperador se metiera entre los soldados del papa o de los turcos, esté apercibido para la suerte que acrece ese linaje de guerra» (WA Br 8, 367, 20-23).

La liga de Esmalcalda

Dada su frecuente ausencia del imperio, quería Carlos V dotar de mayor autoridad a su lugarteniente y hermano Fernando, archiduque de Austria y rey de Bohemia y Hungría, y hacerlo elegir también rey de romanos. En Augsburgo se había ganado a la mayoría de los príncipes para sus planes. A ellos se opuso, junto con los duques católicos de Baviera, hostiles a los Habsburgo, Juan de Sajonia. A par que respondía a la invitación del emperador a la dieta de Colonia para el 29 de diciembre, convidó el príncipe elector a los estamentos protestantes para el 22 de diciembre en Esmalcalda. Allí se deliberaría sobre la amenaza de procesos por parte de la cámara imperial en materias de reforma, y la elección de rey. Con los signatarios de la CA comparecieron en la dieta representantes de las ciudades altoalemanas, a cuya cabeza venía Jacob Sturm, de Estrasburgo.

Fuera de Brandenburgo-Ansbach y Nuremberg, que sentían escrúpulos de conciencia acerca del derecho a la resistencia armada, el 31 de diciembre se pusieron de acuerdo los participantes en prestarse mutua ayuda, caso que, fundándose en el decreto de Augsburgo, la cámara judicial imperial procediera contra alguno de ellos. El convenio formal de la liga lleva fecha de 27 de febrero de 1531 [3]. En ella entraron: El príncipe elector Juan de Sajonia, el duque Felipe de Brunswick-Grubenhagen, el duque Ernesto de Brunswick-Lüneburgo, el langrave Felipe de Hesse, el príncipe

3. Texto: E. FABIAN, *Die Entstehung des Schmalkaldischen Bundes* 349-353

Wolfgang de Anhalt-Bernburg, los condes Gebhardo y Alberto de Mansfeld y las once ciudades de Estrasburgo, Ulm, Constanza, Reutlingen, Memmingen, Lindau, Biberach, Isny, Lübeck, Magdeburgo y Bremen. Hasta comienzos de 1532 entraron también las ciudades de Brunswick, Gotinga, Esslingen, Goslar y Einbeck. A las ciudades zuinglianas: Zurich, Berna y Basilea se les ofreció el ingreso a condición de reconocer la Tetrapolitana de Butzer. Sin embargo, Zuinglio se dio maña para impedirlo. El tratado federal mismo no ponía por condición confesión alguna. Con la muerte de Zuinglio en la batalla de Kappel (11-10-1531), desaparecía para las ciudades altoalemanas toda consideración a Suiza. Nada les impedía ahora buscar un respaldo entre los esmalcaldenses. El tratado de alianza fue concluido para seis años, y en 1537 fue prolongado a diez. Fueron menester largas negociaciones hasta que los 23 miembros de la liga concertaron una constitución. Ésta no se decidió hasta el 2 de julio de 1533 y el 23 de diciembre de 1535 fue aceptada por todas las partes. Ya en otoño de 1536 fue sustituida por una segunda constitución federal. Según la «constitución para la pronta salvación y defensa» [4], dirigen la liga dos cabezas principales, el príncipe elector de Sajonia y el langrave de Hesse, que alternan cada medio año en su gestión. En la dieta federal, los decretos son dados por nueve votantes, de los que dos son nombrados por Sajonia electoral, Hesse y las ciudades alto y bajo alemanas de la liga, y uno por los restantes príncipes y condes. Según el mismo procedimiento habían de determinarse los nuevos consejeros de guerra, que, en su caso, tenían la decisión. El ejército de la liga debía reclutarse en caso de necesidad, pero había que tener a punto paga para dos meses para 2000 de a caballo y 10.000 lansquenetes. En campañas del norte de Alemania, el mando supremo lo llevaría el príncipe elector de Sajonia; en las del oeste y sur de Alemania, el langrave de Hesse. La liga de Esmalcalda vino a ser el centro de las fuerzas antihabsbúrgicas. Cuán poco se tratara de «la pura palabra de Dios», pónenlo bien de manifiesto las relaciones diplomáticas con Francia e Inglaterra, y un acuerdo con Baviera, en octubre de 1531, de no reconocer la elección por rey del archiduque Fernando, y prestarse ayuda si, por esa causa, uno de ellos fuera atacado.

4. Texto: E. FABIAN, *Die Entstehung des Schmalkaldischen Bundes* 358-376.

Paz o «compromiso» de Nuremberg

El emperador no podía ni pensar en proceder por la fuerza ni en ejecutar los decretos de Ausgburgo. Los turcos invadían Hungría, y para repelerlos tuvo el emperador que comprar una vez más por un armisticio la ayuda de los protestantes. En la paz o «compromiso de Nuremberg» (23-7-1532) se aseguró a los esmalcaldenses que, hasta el concilio o, de no celebrarse éste en el plazo de un año, hasta dieta inmediata, se desistiría de todo proceso por parte de la cámara imperial en materias de religión, y se prohibió todo empleo de la violencia por motivos de fe y religión. El emperador se trasladó personalmente a Viena, a fin de dirigir el gran ejército contra los turcos, juntado de todos sus pueblos. Sin embargo, entretanto se había conjurado el peligro. La pequeña fortaleza de Güns, al oeste de Hungría y en la frontera de Burgenlandia había resistido heroicamente el ataque de las tropas del sultán del 7 al 29 de agosto. Esta resistencia y la noticia de la fuerza del ejército imperial movieron a Solimán II a retirarse entre espantosas devastaciones a través de la Estiria, en que vencieron junto a Graz las tropas alemanas. No hubo modo de mover a las tropas del imperio a perseguir a los turcos por el interior de Hungría, y ayudar al triunfo del rey Fernando contra el pretendiente húngaro Zapolya. De nuevo quedaba provisionalmente conjurado el peligro turco; la enervante amenaza contra el imperio seguía en pie. El emperador marchó apresuradamente, pasando por Italia, a sus reinos españoles y permanecería casi diez años lejos del imperio.

Introducción de la reforma en Württemberg y en otros territorios

Los protestantes no sólo se habían afirmado, sino que habían adquirido poderosa confianza en sí mismos. Animados por la liga de Esmalcalda y bajo la protección de la paz de Nuremberg, que de hecho fue extendida a nuevos miembros, se pasaron a la reforma, entre otras, las ciudades de Augsburgo, Hannover, Francfort del Oder y Hamburgo, y territorios principescos, como Pomerania, Anhalt-Dessau, Liegnitz y Brieg en Silesia. La complicación de

política y religión aparece con especial claridad en la introducción del nuevo régimen eclesiástico en *Württemberg*. Desde la expulsión del duque Ulrico (1487-1550), Württemberg estaba bajo administración austríaca. En la dieta de Augsburgo, el ducado fue entregado al archiduque Fernando a título de feudo imperial. Azuzando a las potencias antihabsbúrgicas Francia y Baviera, logró Felipe de Hesse la vuelta del duque, que había hallado asilo junto a él. Por de pronto consiguió el landgrave impedir la renovación de la liga suava, apoyo de la política habsbúrgica. En enero de 1534 se entrevistó con el rey de Francia, y, bajo prenda del condado de Mömpelgard junto a Belfort, recibió promesa de los subsidios necesarios. Fernando estaba demasiado atado por otras partes para emplearse en serio en la posesión de Württemberg cuando tuvo lugar la invasión desde Hesse. Sin esfuerzo fue derrotado el ejército austríaco en Lauffen del Neckar (12 a 13-5-1534). En la paz de Kaaden junto a Eger, a 29 de junio, concedió Feranndo a Ulrico de Württemberg como retrofeudo austríaco, y le otorgaba mediatamente el derecho de introducir la nueva iglesia. Por su parte lograba el reconocimiento de su realeza y ayuda contra los turcos.

La reforma protestante inmediatamente iniciada estaba bajo el signo de zuinglianismo y luteranismo. Los estrasburgenses propusieron como reformador al zuingliano Ambrosio Blaurer de Constanza, Felipe de Hesse presentó al luterano Erhard Schnept. En la llamada concordia de Stuttgart se trató de componer las dificultades en la doctrina de la cena. Se tomó por base la fórmula de unión propuesta por los luteranos de Marburgo. A pesar de la división del país en dos distritos de reforma, la situación siguió tensa. Los párrocos fueron obligados a la CA. El duque echó mano sin contemplaciones a los bienes de la Iglesia para cubrir sus deudas. Para formación de clérigos y empleados civiles erigió, en 1537, el *Stift* (instituto, fundación) de Tubinga. La protestantización de la universidad local no se llevó a cabo hasta que fue allí llamado Juan Brenz (1499-1570), reformador que fue de la ciudad imperial Schwäbisch Hall (1522), y actuó de profesor por los años de 1537-1538. Su catecismo menor fue añadido, en 1535, a la ordenación eclesiástica del duque Ulrico. Obra de Brenz es que el protestantismo de Württemberg y del sur de Alemania recibiera cuño luterano. Bajo el duque Christoph (1550-68) fue Brenz, como preboste

de Stuttgart, cabeza de la iglesia de Württemberg. La *Confessio Virtembergica* y la «gran ordenación eclesiástica» fueron compuestas por el año de 1559.

La concordia de Wittenberg

Le reforma de Württemberg había puesto una vez más de manifiesto la división entre los protestantes y mostrado, a par, el camino para la unión. Se había visto claro que, como base unidad, no bastaban la CA y la concordia de Stuttgart. Los teólogos trataron de llegar a negociaciones sobre la concordia, y acudieron a Felipe de Hesse como mediador. Tras una avenencia entre Butzer y Melanchthon en diciembre de 1534 en Kassel y una reconciliación de Lutero con la ciudad de Augsburgo que, en abril de 1536, fue admitida en la liga de Esmalcalda, se entablaron en Wittenberg, 22-29 de mayo de 1536, negociaciones para la concordia. Entretanto, se negaron los suizos y Constanza, y no aparecieron. Butzer confesaba que el pan era verdaderamente el cuerpo de Cristo y era distribuido a todos los comulgantes, con tal que no se hubieran falsificado las palabras de la institución. Como, en su opinión, así se hacía también por la incredulidad del receptor, se planteaba el viejo problema de la *manducatio impiorum*. Aquí propuso Bugenhagen que, «con palabras de Pablo, puede decirse que los indignos reciben el cuerpo del Señor». Con ello ya se dio Lutero por satisfecho.

En el texto [5] redactado por Melanchthon se dice: «Según eso sostienen y enseñan que, con el pan y el vino, están realmente presentes, se ofrecen y reciben el cuerpo y la sangre de Cristo. Y aunque no admiten la transustanciación, tampoco admiten que el cuerpo y la sangre de Cristo estén encerrados *localiter* en el pan de o de otro modo estén unidos con él corporalmente fuera de la manducación del sacramento. Sin embargo, conceden que por la unidad sacramental el pan es el cuerpo de Cristo, es decir, sostienen que el pan es ofrecido de manera que entonces está a la vez presente y es ofrecido verdaderamente el cuerpo de Cristo, etc. y es así que, fuera de la manducación del sacramento, no admiten que esté presente el

5. Bizer, *Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreites im 16. Jh.* 117ss; BSLK 977s.

cuerpo de Cristo.» Frente a la formulación *manducatio indignorum* en lugar de *impiorum*, la expresión «unidad sacramental» *(unio sacramentalis)* contiene una ambigüedad expresamente buscada. Sin embargo, la concordia de Wittenberg[6] tuvo importancia como puente del luteranismo para las ciudades de la alta Alemania, que les posibilitó la adhesión a la liga de Esmalcalda. Posteriormente fue admitida en la *Solida Declaratio* de la fórmula de concordia (VII, 12-16) y así reconocida de nuevo como luterana.

Negativa de los protestantes a tomar parte en el concilio

Hasta ahora, tanto el emperador como los estamentos católicos y protestantes habían formado un frente único para pedir el concilio, y el aplazamiento de la cuestión religiosa hasta su convocación había sido una y otra vez un bonito modo de salir de dificultades. Todavía no se había visto claro hasta qué punto diferían las ideas acerca del carácter, convocatoria y lugar del concilio. La situación cambió radicalmente cuando, el 2 de junio de 1536, Paulo III convocó para mayo de 1537 un concilio general en Mantua (cf. p. 484).

El príncipe elector de Sajonia reparó que nada se decía sobre la libertad, cristiandad e imparcialidad del concilio y que se celebraría en Mantua. Un concilio —decía— era un tribunal de arbitraje, y, si se aceptaba la invitación, se quedaba atado a la sentencia arbitral. Así pidió a sus consejeros y teólogos un asidero para recusar la participación, y hasta propuso el plan de un anticoncilio protestante. Lutero tenía que componer una serie de artículos de la doctrina anterior, «en que pensaba descansar y permanecer... y no ceder». El reformador aceptó la moción, y, a 28 de diciembre de 1536, presentó a una conferencia de teólogos los «artículos de la doctrina cristiana», los llamados «artículos de *Esmalcalda*». Para Melanchthon era demasiado duro lo que decían sobre el papa. Él, «por amor de la paz y de la unidad», estaba dispuesto a reconocer una superioridad, *iure humano*, del papa sobre los obispos. A pesar de todo, firmó, con los otros teólogos de Wittenberg los

6. Para W. KÖHLER *(Luther und Zwingli*, II, 453) «toda la concordia fue aparente», pues cada parte habría entendido por «indignos» algo distinto.

artículos enviados el 3 de enero 1537 al príncipe elector y por éste aceptados. Las tres partes, de desigual extensión, comprenden: 1.° Artículos de los que no hay por qué apartarse, pues son indiscutidos, como la doctrina de la Trinidad y de las dos naturalezas; 2.° artículos en los que se puede ceder: reconciliación y justificación por Jesucristo, sacrificio de la misa y papado como institución divina, y 3.° artículos, sobre los que puede tratarse con hombres doctos y razonables, como el pecado, la penitencia, confesión, bautismo, orden sagrada y matrimonio de los sacerdotes, votos monásticos y otros. Con particular extensión y, por añadidura, con espantosa rudeza, como si entretanto no se hubiera dicho y escrito más de una palabra aclaratoria sobre la doctrina católica del sacrificio de la misa, se expresa Lutero sobre ésta, como «la grande y horrorosa abominación» del papismo. Lutero escribe: «Este artículo de la misa quedará de todo punto en pie en el concilio. Porque, aunque fuera posible que nos concedieran todos los demás artículos, éste no nos lo pueden conceder. Como Campeggio dijo en Augsburgo que antes se dejaría hacer pedazos que consentir que desapareciera la misa, así también antes me dejaría reducir, con la ayuda de Dios, a cenizas, que consentir que un siervo de la misa, con su obra buena o mala, sea igual o superior a mi Señor y Salvador Jesucristo. Así pues, estamos y estaremos eternamente separados y unos contra otros. Ellos sienten que, de caer la misa, cae el papado. Antes de consentir esto, nos matarían si pudieran, a todos. Sobre todo esto, esta cola de dragón, que es la misa, ha engendrado muchos sapos y culebras de idolatría de toda laya» (WA 50, 204, 3-28).

Lutero, que reiteradamente arremete contra el «entusiasmo» como fuente de toda herejía y hasta demonismo de los iluminados y del papa, emplea otras muchas veces un lenguaje que no está precisamente frenado por la palabra de Dios. Respecto del futuro concilio escribe: «Allí no estaremos ante el emperador o la autoridad civil... sino ante el papa y el demonio en persona, que no piensa en escuchar, sino en condenar a roso y velloso, en matar y forzar a la idolatría» (WA 50, 229, 4-16). En la dieta de Esmalcalda, a la que asistieron muchos príncipes, emisarios de las ciudades y unos 40 teólogos, en febrero de 1537, se puso Lutero enfermo y no pudo defender por sí mismo sus artículos. Por temor a nuevas polémicas en la doctrina de la cena y sin duda también por razón

del lenguaje irreconciliable de Lutero, impidió Melanchthon que los artículos fueran en absoluto presentados oficialmente a la junta. Los teólogos recibieron encargo de revisar la CA y completarla con artículos sobre la potestad del papa. La redacción fue confiada a Melanchthon. Su *Tractatus de potestate papae* fue aprobado por todos y vino a ser escrito oficial de la liga al ser admitido en el decreto final de la dieta. Los «artículos» de Lutero quedaron, en cambio, como escrito o trabajo privado. Pronto, sin embargo, gozaron de gran estimación y fueron finalmente admitidos en el libro de la concordia (1580) y pasaron así a ser escrito simbólico de la secta luterana.

El 24 de febrero, rechazó estrictamente la junta de Esmalcalda la asistencia al concilio. Admitir la invitación hubiera significado asentir a su propia condenación y admitir al papa como juez en propia causa. No se quiso en absoluto recibir de manos del nuncio Pedro van der Vorst la bula de invitación al concilio. Melanchthon, empero, seguía opinando que no debiera rechazarse rotundamente la invitación. Cierto que al papa no le incumbía el oficio de juez, pero sí el derecho de convocar el concilio. Lo más triste que Melanchthon veía con claridad era que «la discordia perduraría hasta la posteridad» (CR 3, 293). Ello no fue parte para que, por encargo oficial, no redactara el escrito justificando la abstención: *Porque los príncipes se niegan a asistir al concilio anunciado por Paulo III* (CR 3, 313-325).

Representante del emperador en Esmalcalda fue el vicecanciller Matías Held. Según órdenes recibidas, hizo propaganda en favor del concilio y rechazó las quejas contra la cámara judicial, pero actuó con más dureza de lo que quería el emperador. Estaba, en efecto, también ante la dura realidad y pudo percatarse que los teólogos insistían menos que los príncipes en la repulsa al concilio que tan decididamente había sido pedido. En lugar de buscar nuevas vías de inteligencia y sondear posibilidades para el caso de que no hubiera lugar el concilio, trabajó en la fundación de una liga católica. Sin ésta, estaba todo perdido, pues los disidentes estaban firmemente resueltos a atacar por la espalda a los católicos, como en Württemberg, informaba Held, en otoño de 1537, al emperador. Halló apoyo en el rey Fernando. Así, a 10 de junio de 1538, se formó la liga de Nuremberg, alianza defensiva por 11 años, entre

Carlos v, Fernando, los duques de Sajonia, Baviera y Brunswick y los arzobispos de Salzburgo y Magdeburgo. Dado su escaso volumen —ningún príncipe y apenas algún obispo entraba en juego— y dada la actitud nada clara de Baviera, la liga no era en sí misma demasiado fuerte, y todavía sufrió nuevo enflaquecimiento por la muerte del duque Jorge de Sajonia († 1539) y la introducción de la reforma en su territorio, que siguió a su muerte.

El «compromiso de Francfort»

Aun cuando la liga de Nuremberg no suponía peligro serio para los esmalcaldenses, éstos se sintieron amenazados, y ello les obligó a estrechar de nuevo los lazos que se habían aflojado.

Ante una derrota en la guerra contra los turcos junto a Esseg (9-10-1538) y si no quería poner de nuevo en peligro, por una alianza entre protestantes y franceses, el armisticio que acababa de concluir con Francia en Niza (18-6-1538), el emperador no podía pensar seriamente en proceder por la violencia. Además, a él y a sus contemporáneos, el repetido aplazamiento de la convocación del concilio les hizo dudar de la resolución del papa para atacar seriamente la solución de los problemas internos de la Iglesia. Otra vez, pues, estaba Carlos v reducido a las fuerzas alemanas en su empeño de mantener la unidad de la fe y del imperio. No le quedaba más remedio que intentar la paz y la ayuda contra los turcos por el camino de las negociaciones y abrir así paso a los coloquios religiosos entre alemanes. Como agente idóneo para tal menester nombró, a fines de 1538, a Juan, arzobispo de Weeze, expulsado de Lund. Largas deliberaciones condujeron, a 19 de abril de 1539, a la paz o «compromiso de Francfort». Sobrepasando la paz de Nuremberg concedía a todos los actuales secuaces de la confesión de Augsburgo un plazo de seis meses, en que cesarían los procesos de la cámara judicial y a nadie se molestaría por razones de religión. La paz se ofrecía por 15 meses, a condición de que los esmalcaldenses estuvieran dispuestos a no admitir nuevos miembros y a renunciar a nuevas secularizaciones. Sin embargo, no pudieron decidirse a ello. Los protestantes prometieron asistir a una dieta de príncipes en Worms para fijar la ayuda contra el turco y prestación

de la misma. La paz debía sobre todo posibilitar coloquios religiosos, que se tendrían independientemente del concilio y sin participación del legado pontificio, «para tratar de una loable unión cristiana». Tales coloquios patrocinaba sobre todo el príncipe elector Joaquín II de Brandenburgo, que se disponía a establecer en su territorio una iglesia regional que adoptaba un notable término medio entre lo antiguo y lo moderno. Puesto que el concilio se hacía esperar, pasó a introducir la reforma, tal como la esperaba del concilio. En agosto de 1539 sometió a deliberación una ordenación eclesiástica, en que había colaborado Jorge Witzel (1501-73) y que fue aprobada en marzo de 1540. Aceptaba el catecismo luterano, pero mantenía en gran parte las formas antiguas de culto. Lutero pensó que debía conformarse con ello, pues se aseguraba el artículo sobre la justificación y la recta predicación (WA Br 8, 624). Joaquín II recalcaba no querer ser ni romano ni wittenbergense, sino católico. Una violación de la paz de Francfort fue la introducción de la reforma protestante en el ducado de Sajonia, durante el verano de 1539 a la muerte del duque Jorge (17-4-1539). Los de Esmalcalda mantuvieron en pie de guerra sus tropas reclutadas antes del compromiso de Francfort, hasta que el hermano de Jorge, el duque Enrique († 1541), recibió su herencia e introdujo la reforma. En pentecostés se celebró en Leipzig culto protestante, en que predicó Lutero mismo.

Los coloquios religiosos de 1540-41

El coloquio religioso anunciado para agosto de 1539 en Nuremberg fue aplazado por una carta imperial y no tuvo lugar. La condición de que en las negociaciones de arreglo no tomara parte ningún legado papal, no podía menos de reforzar en la curia su desconfianza de la política imperial de unión. Lo que aquí se abría paso no se diferenciaba apenas de un concilio nacional, que tanto espantaba a Roma. Los protestantes confiaban, en efecto, en llegar por este camino a un reconocimiento de su confesión dentro del derecho imperial, que no tendría ya que someterse a la decisión del futuro concilio. Sin embargo, los intensos esfuerzos de la diplomacia papal no lograron disuadir al emperador de su política de

unión. Prometió desde luego la participación del papa en el proyectado coloquio religioso. Para este fin fue invitado para el 6 de junio en Espira. Por razón de la peste, el coloquio fue trasladado a Hegenau. Los cabezas de la liga de Esmalcalda, el príncipe elector de Sajonia y el landgrave de Hessen, se negaron a asistir. También por parte de otros príncipes y obispos fue en extremo escasa la participación. De la negligencia de los obispos se quejó no sólo el rey Fernando, sino también el nuncio Morone, que acudió como consejero de los católicos. «El espíritu de los obispos es realmente», escribe a 15 de junio de 1540 al cardenal Farnese, «como dice su Majestad, femenil en las cosas en que debiera ser varonil, como en la resistencia contra los enemigos de nuestra fe, y varonil en los asuntos en que debiera ser femenil, como en el beber y en el concubinato» [7]. Una excepción fue el obispo de Viena (J. Fabri), quien junto con J. Cocleo, F. Nausea, J. de Pflug, J. Gropper y sobre todo J. Eck llevó la voz cantante por la parte católica. Melanchthon se puso malo en el camino. Así, Wittenberg sólo estuvo representada por C. Cruciger, F. Myconius y J. Menius. Por lo demás, entre los teólogos protestantes, estuvieron presentes M. Butzer, W. Capito, A. Osiander, J. Brenz, U. Rieger y Juan Calvino. El rey Fernando, que llevaba la dirección, quiso poner por base las negociaciones de arreglo de Augsburgo, y que sólo se discutieran los artículos no convenidos en Augsburgo. Los protestantes rechazaron la propuesta y pidieron como base la CA. El hecho de que no quisieran fijarse en concesiones eventualmente hechas antes, lo mismo que su actuación en general, hizo patente el cambio de situación, respecto de 1530. Ahora representaban una organización eclesiástica fuerte, afirmada en sí misma, a cuya espalda estaba la liga de Esmalcalda, que era entonces la única fuerza política compacta del imperio. En Hagenau no se pasó de la discusión del modo de proceder. Puesto que no había avenencia en el *modus conciliandi*, el rey Fernando hizo saber, el 16 de julio, a los reunidos que el coloquio religioso tenía que aplazarse para otra convención o junta. En el decreto publicado a 28 de julio, se señaló ésta para el 28 de octubre en *Worms*. Sólo un mes más tarde de lo previsto, podía el ministro imperial Granvela abrir aquella junta. El legado ponti-

7. Pastor, 187s; Lämmer, «Mon. Vat.», 275s.

ficio Tommaso Campeggio asistía sólo como observador y quiso actuar como mensajero de paz y conciliación. También asistía Morone. De nuevo hubo largos debates sobre el *modus procedendi*, señaladamente sobre la votación. En Hagenau se había fijado que cada parte tendría once oradores y once votos. Pero los católicos no estaban seguros de los teólogos de Kleve, Brandenburgo y el Palatinado y temían perder la votación en cuestiones importantes. Por eso trataban de impedir la votación por votos sueltos. Los protestantes, empero, persistieron en el modo de proceder fijado en Hagenau y no aceptaron tampoco la discusión por escrito. Hasta el 5 de enero no se convino que cada parte tuviera un orador. El diálogo sostenido por Eck y Melanchthon comenzó el 14 de enero. La base debía ser la CA. Eck comenzó apuntando a las considerables variantes del ejemplar que le fue entregado de la Augustana *(variata)*, señaladamente respecto del artículo x (la cena), respecto del texto de 1530. Tres días se discutió sobre el pecado original, particularmente sobre si debía llamarse pecado de *fomes* o incentivo que permanece después del bautismo. El 17 de enero, en la habitación de Granvela, se llegó a una fórmula de concordia elaborada por el obispo auxiliar J. Mensing, J. Eck, Melanchthon y Butzer, que fue aprobada por ambas partes[8]. Al mismo tiempo llegó la orden imperial de que el coloquio se traslada a la dieta convocada en Ratisbona. El emperador esperaba que por su presencia aceleraría las estancadas negociaciones. Además, durante las poco prometedoras deliberaciones de Worms, Granvela cuidó de que se preparara una base de negociación en forma de un proyecto o esquema de inteligencia. Por iniciativa suya, Gropper y el consejero imperial Gerhard Veltwyk habían tenido en Worms, independientemente de las discusiones principales, conversaciones secretas con Capito y Butzer. Éste había sido animado a ello por Felipe de Hesse. El langrave tenía interés en entendérselas con el emperador, pues su bigamia amenazaba convertirse en asunto enojoso. Base de estas conversaciones secretas fueron los «Artículos» de Gropper, «reconocidos como cristianos y conformes con la doctrina católica»[9]. Los artículos fueron completados y corregidos por Butzer. El acuerdo fue rápido sobre el pecado original y la justificación. En

8. CR 4, 32s, 89.
9. Impreso en J. GROPPER, *Wahrhafftige Antwort*, Colonia 1545, fol. 8a-20a.

cambio, ofreció dificultades la armonización entre el principio de la Escritura y la tradición eclesiástica, incluso la misa y el culto de los santos. Sin embargo, Butzer precisamente mantenía actitud positiva respecto de los usos de la Iglesia antigua, pues «desde los apóstoles hasta el tiempo de los padres, hubo también un cristianismo». Así, respecto de las ceremonias y de la misa misma, pensaba hacer concesiones, con tal de que se permitiera la predicación del evangelio. Algunas de las formulaciones propuestas las pudo tomar del esquema para el coloquio de Leipzig de 1539, que él había elaborado con Witzel. El esquema de arreglo así compuesto fue aceptado a 31 de diciembre [10]. Representa la forma primigenia del «libro de Ratisbona». Ya al comienzo de la dieta buscó Granvela de ganar para el arreglo al mayor número posible de príncipes. Felipe de Hesse estaba de acuerdo, y Joaquín II de Brandenburgo lo mandó, entusiasmado, al príncipe elector de Sajonia. Lutero, sin embargo, se mostró escéptico (WA Br 9, 333s; CR 4, 96).

En Ratisbona fue aceptado como base de deliberación, con algunas modificaciones, el esquema de concordia de Worms por Contarini, Morone y los colocutores católicos Pflug, Gropper y Eck [11], fue propuesto en la apertura del coloquio el 27 de abril de 1541 y aceptado también por los portavoces protestantes Melanchthon, Butzer y Juan Pistorio. Fue importante para la atmósfera conciliatoria del coloquio de Ratisbona la participación, como legado pontificio, del cardenal Contarini. Fundándose en su propia experiencia religiosa y apoyado en Pablo y Agustín, Contarini estaba «convencido de que la fuente primera de la doctrina de la salvación de Lutero —no su formulación teológica y las consecuencias sacadas de ella— era primigeniamente católica» [12], y pensaba que, con buena voluntad por ambos lados, con caridad y humildad, se podía arreglar la desavenencia. «Ahora hubo de darse cuenta de que ellas solas no bastaban» (ibid. 306). Con sorprendente rapidez se llegó a un acuerdo sobre los cuatro primeros artículos del «libro de Ratisbona»: estado primitivo, libre albedrío, causa del pecado y pecado original. Ya al segundo día (28-4) se acometió el artículo

---

10. Texto en M. LENZ, *Briefwechsel Landgraf Philipps des Grossmütigen von Hessen mit Bucer* III, Leipzig 1891, 39-72.
11. Texto: CR 4, 190-238; LF PLAT, III, 10-44.
12 JEDIN, I, 305.

quinto sobre la justificación. Melanchthon y Eck rechazaron la versión presentada. Sin embargo, tras discusión de varios días se volvió de nuevo a ella, aunque se la acortó considerablemente [13]. El 3 de mayo se pudo declarar que había acuerdo sobre este artículo: Ello llenó a todos de alegría y esperanza. Contarini mandó a Roma la fórmula de unión [14] y el césar estaba lleno de confianza de que «también en las restantes cuestiones se llegaría a una avenencia» [15]. La justificación, en efecto, había provocado el incendio y fue sentida como el *articulus stantis et cadentis ecclesiae*. Según la fórmula de unión, el pecador «es justificado por la fe viva y eficaz». Esta es «una moción del Espíritu Santo» por la que el penitente es dirigido a Dios y alcanza la misericordia, perdón de los pecados y reconciliación prometida en Cristo. Con ella «se infunde a par la caridad, que sana la voluntad», de forma que puede ésta comenzar a cumplir la ley. «Síguese ser la fe viva la que alcanza en Cristo misericordia y cree que se le imputa por gracia la justicia de Cristo *y recibe a par la promesa del Espíritu Santo y la caridad. Así, la* fe justificante es la fe que obra por la caridad» (CR 4, 199). El artículo trata de hacer justicia al hecho de que, por una parte, estamos justificados por causa de Cristo, se nos ha aplicado su justicia y estamos reconciliados con Dios; por otra parte, la nueva justicia no tiene aún pleno dominio sobre nosotros, la «renovación es aún incompleta y queda aún inherente en los regenerados una enorme flaqueza». Por la justicia que nos es inherente, somos llamados justos, pues hacemos lo que es justo y según Juan es justo el que hace la justicia; pero no pondremos la confianza en este hacer nuestro, sino sólo en la justicia de Cristo, así como tampoco desesperemos por razón de nuestra flaqueza. Y es así que nadie queda por eso excluido de la gracia de Cristo (CR 4, 200). No se habla de «doble justicia», sino de la justicia una de Cristo mediador, que, en dirección al Padre, opera plena gracia, misericordia y reconciliación, renueva y santifica al hombre, pero no ha llegado aún aquí a realización plena.

En el curso ulterior del coloquio religioso se vería, sin em-

---

13. JEDIN, BIZER, STUPPERICH lo fijan el 2 de mayo, PASTOR, 245 Anm. 2 y LIPGENS, 127 el 3 de mayo.

14. ZKG 5 (1882) 593, F. DITTRICH, *Regesten und Briefe des Cardinals G. Contarini*, Braunsberg 1881, 177

15. NBD 1, VII, p. XVI

bargo, claro que los artículos que, propiamente, provocaban la escisión de la fe no eran los atañentes a la justificación, sino los atañentes a la Iglesia y a su oficio en la interpretación de la Escritura y en la administración de los sacramentos. Contra Eck impuso Contarini que los artículos 6 y 9 sobre la Iglesia y su potestad de interpretar la Escritura fueran relegados a segundo término. De lo contrario, aquí hubieran fracasado las negociaciones. Hubo acuerdo sobre los artículos 10-13: doctrina general de los sacramentos, orden, bautismo y confirmación. Hubo dificultades decisivas en la eucaristía (art. 14). Casi ocho días se luchó sobre la cuestión de la transustanciación, y no se llegó a una inteligencia, como tampoco sobre la confesión (art. 15). Fue posible entenderse sobre el matrimonio (art. 16) y la unción de los enfermos (art. 17). En el art. 19 sobre la jerarquía de la Iglesia y el art. 20 sobre la misa y el culto de los santos, todos pudieron finalmente ver claro que el coloquio había fracasado. El 31 de mayo presentaron los protestantes un *resumen de sus opiniones divergentes sobre* la Iglesia, eucaristía y confesión (CR 4, 348-376). La política de unión del emperador acabó en fracaso total, al no lograr siquiera que los artículos sobre los que había habido acuerdo se reconocieran como liquidados y respecto de los demás se concediera tolerancia hasta el concilio. Entretanto, se había puesto en claro que la unión sobre la justificación había sido sólo aparente. Ya el 10 u 11 de mayo había calificado Lutero el artículo como zurcido, «un paño nuevo sobre la túnica vieja, de suerte que el rasguño se hace mayor» (WA Br 9, 407, 20s). El 29 de junio llamaba al arreglo «un embuste papista» (WA Br 9, 460, 4). De lado católico se tachó de ambigüedad la fórmula de unión. Ya el 25 de mayo hubo Contarini de defenderse, en la *Epistola de iustificatione* contra críticas en este sentido [16]. La curia negó la aprobación. Sin embargo, cuando el despacho negativo de ésta llegó, el 8 de junio, a Ratisbona, la unión había ya de suyo fracasado y quedó claro para lo por venir cuán difícil sería toda unión. Tanto más urgente aparecía la reforma interna de la Iglesia. Contarini dirigió a los obispos presentes la apremiante exhortación de que cumplieran sus deberes pastorales, que cuidaran señaladamente de la predicación y la instruc-

16. CCath, VII, 23-34.

ción de los jóvenes y evitaran todo escándalo en sí mismos y en los que los rodeaban. Los obispos conjuraron por su parte al legado que cuidara de la convocación, sin demora, del concilio, pues en otro caso pronto toda Alemania sería luterana. El concilio pareció que iba a convertirse finalmente en realidad. El papa hizo comunicar al césar que estaba firmemente decidido a levantar la suspensión del concilio y a convocarlo sin dilación[17]. A la verdad, llegaba demasiado tarde para remediar la escisión de la fe. Así lo demostró la reiterada repulsa, por parte de los protestantes, de un concilio papal como instancia obligatoria.

En el decreto de la dieta de 29 de julio de 1541[18], se prorrogó por 18 meses la paz de Nuremberg. Hasta entonces se celebraría un concilio general o, en caso de necesidad, un concilio nacional. Por razón de la ayuda contra los turcos garantizó el emperador, en una declaración secreta, a los protestantes la posesión de los bienes secularizados de la Iglesia, les concedió que en los artículos acordados se atuvieran a la explicación de sus teólogos y les prometió paridad en la cámara judicial del imperio.

XXIV. El fallo del universalismo y la paz religiosa de Augsburgo

BIBLIOGRAFÍA: *General:* K. Lanz, *Correspondenz des Kaisers Karl V.*, III, 1550-1556, Leipzig 1846; A. von Druffel, *Beiträge zur Reichsgeschichte*, t. 1, 1546-51, Munich 1873, t. 2, 1552, Munich 1880; t. 3, 1546-52, Munich 1882; t. 4, 1553-1555, completados y refundidos por K. Brandi, Munich 1896 (= Briefe und Akten zur Geschichte des 16. Jahrhunderts, t. 1-4); *Nuntiaturberichte aus Deutschland*, I, Abteilung 1533-1559, t. 7-13, 16, Viena, Leipzig, Tubinga 1898-1965; K. Brandi, *Kaiser Karl V.*, 2 t., Munich 1941, ⁶1959; F. Hartung, *Karl V. und die Reichsstände 1546-55*, Halle 1910; J. Lecler, *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation*, versión alemana 2 t., Stuttgart 1965; K. Repgen, *Die Römische Kurie und der Westfälische Friede, I Papst, Kaiser und Reich 1521-1644*, 2 Tle, Tubinga 1962, 1965; H. Lutz, *Christianitas afflicta. Europa, das Reich und die päpstliche Politik im Niedergang der Hegemonie Kaiser Karls V. 1552-1556*, Gotinga 1964, Bibl.

---

17. CT IV, 195s.
18. CR IV, 625-630; informe de Contarini de 27 julio: HJ 1 (1880) 498s; 26 julio: ZKG 3 (1879) 183s.

El césar y los protestantes en vísperas de la guerra: A. HASENCLEVER, *Die Politik der Schmalkaldener vor Ausbruch des Schmalkaldischen Krieges,* Berlín 1901; id., *Die Politik Kaiser Karls V. und Landgraf Philipps von Hessen vor Ausbruch des schmalkaldischen Krieges,* Marburgo 1903; P. HEIDRICH, *Karl V. und die deutschen Protestanten am Vorabend des Schmalkaldischen Krieges,* 2 t., Francfort 1911-1912. - Bigamia de Felipe de Hessen: SCHOTTENLOHER, 30354-30369; W.W. ROCKWELL, *Die Doppelehe des Landgrafen Philipp von Hessen,* Marburgo 1904; W. KÖHLER, *Die Doppelehe Landgraf Philipps von Hessen,* HZ 94 (1905), 385-411; TH. BRIEGER, *Luther und die Nebenehe des Landgrafen Philipp:* ZKG 29 (1908), 174-169; N. PAULUS, *Die hessische Doppelehe im Urteil der protestantischen Zeitgenossen:* HPBI 147 (1911), 503-517, 561-573; H. EELLS, *The Attitude of Martin Bucer toward the Bigamy of Philipp of Hesse,* New Haven 1924; W. MAURER, *Luther und die Doppelehe Philipps von Hessen:* «Luther» 24 (1953), 97-120. - Guerra de sucesión de Geldern: SCHOTTENLOHER, 30740a-g 37186-37201; F. PETRI, *Landschaftliche und überlandschaftliche Kräfte im habsburgisch-klevischen Ringen um Geldern und im Frieden von Venlo 1537-1543:* Festschr. F. Steinbach, Bonn 1960, 92-113.

Progresos de la reforma: La invasión de Brunswick: SCHOTTENLOHER, 29766-29836; F. BRUNS, *Die Vertreibung Herzog Heinrich von Braunschweig durch den Schmalkaldischen Bund,* Diss. Marburgo 1889; E. BRANDENBURG, *Die Gefangennahme Herzog Heinrichs von Braunschweig durch den Schmalkaldischen Bund (1545)* Leipzig 1894; H. RELLER, *Vorreformatorische und reformatorische Kirchenverfassung im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel,* Gotinga 1959). - Obispado de Naumburg: P. BRUNNER, *Nikolaus von Amsdorf als Bischof von Naumburg,* Gütersloh 1960; Bibl.; Julius Pflug: SCHOTTENLOHER, 17222-17232, 31567-31572; F.I. SCHWARZIUS, *Acta Julii Pflugii episcopi Numburgensis in caussa religionis,* Eisenberg 1774; A. JANSEN, *Julius Pflug: Neue Mittheilungen aus dem Gebiet historisch-antiquarischer Forschungen,* 10 (1864), I, 1-110, II, 1-212; W. VAN GULIK, *Zeitzer Beiträge zur Geschichte der katholischen Gegenreformation im 16. Jh.,* I, *Julius Pflug und Eberhard Billick,* II, *Julius Pflug und Daniel Mauch:* RQ 18 (1904), 57-83; E. HOFFMANN, *Naumburg im Zeitalter der Reformation,* Leipzig 1900. - Colonia: SCHOTTENLOHER, 30837-30880, 51297-51301, 61327-61339; C. VARRENTRAPP, *Hermann von Wied und sein Reformationsversuch in Köln,* Leipzig 1878; id., *Zur Charakteristik Hermanns von Wied, Bucers und Groppers:* ZKG 20 (1900), 37-58; W. LIPGENS, *Neue Beiträge zum Reformationsversuch Hermanns von Wied aus dem Jahr 1545:* AHVNrh 149-50 (1950-51), 46-73; J. NIESSEN, *Der Reformationsversuch des Kölner Kurfürsten Hermann von Wied (1536-1547): Rhein.* «Vierteljahresbl.» 15-16 (1950-51), 298-312; H. JEDIN, *Fragen um Hermann von Wied:* HJ 74 (1955): 687-699; TH. SCHLÜTER, *Die Publizistik um den Reformationsversuch des Kölner Erzbischofs Hermann von Wied aus dem Jahre 1542-1547,* Diss. masch. Bonn 1957; E. MÜHLHAUPT, *Die Kölner Reformation:* «Monatshefte für ev. KG des Rheinlandes» 11, Düsseldorf 1926, 73-93.

La guerra de Esmalcalda: SCHOTTENLOHER, 41672-41797, 52103, 64027-64029; G. WOLF, *Qellenkunde der dt. Reformationsgeschichte,* I, Gotha 1915, 466-476; F. HORTLEDER, *Der Römischen Keyser- und Königlichen Majesteten, auch des Heiligen Römischen Reichs geistlicher und weltlicher Stände Handlungen und Ausschreiben von den Ursachen des Teutschen Kriegs,* Francfort 1617-18, Gotha ²1645; A. STEIN, *Kaiser und Kurfürst. Historische Erzählung aus dem Sch. K.,* Halle a. S. 1885; A. SCHÜTZ, *Der Donaufeldzug Karls V.,* Tubinga 1930; A. PH. BRÜCK, *Stadt und Erzstift Mainz im Sch. K.,* «Hessisches Jb. für Landesgeschichte» 4 (1954), 155-185; E. HÜHNS, *Nationale Propaganda im Sch. K.:* «Zschr. für Geschichtswissenschaft» 6 (1958), 1027-1248. - Coloquio religioso de Ratisbona de 1546: SCHOTTENLOHER, 41390-41398; H. JEDIN, II, 165-168, 478s (Fuentes y bibl.); H. VON CAEMMERER, *Das Regensburger Religionsgespräch im Jahre 1546,* Diss. Berlín 1901; F. ROTH, *Der officielle Bericht der von den Evangelischen zum Regensburger Gespräch Verordneten an ihre Fürsten und Obern:* ARG 5 (1907-08), 1-30, 375-397; V. SCHULTZE, *Das Tagebuch des Grafen Wolrad II zu Waldek zum Regensburger Religionsgespräch 1546:* ARG 7 (1909-10), 135-184, 294-347; H. NEBELSIECK, *Elf Briefe und Aktenstücke über das Religionsgespräch in Regensburg von 1546:* ARG 32 (1935), 127-136, 253-283.

Interim: SCHOTTENLOHER, 38259a-38330a; K.TH. HERGANG, *Das Augsburger Interim,* Leipzig 1855; N. MÜLLER, *Zur Geschichte des Interims:* «Jb. fur brandenburgische KG» 5 (1908), 51-171; *Verteidigung des Augsburger Interims von dem Bischoff Julius Pflug, aus einer Handschrift,* ed. dirigida por CH.G. MÜLLER, «Archiv für alte und neue KG» 4 (1818), 104-148; M. WEIGEL, *Ein Gutachten des Johann Agricola von Eisleben über das Interim:* ZBKG 16 (1941), 32-46; W. VON LOEWENICH, *Das Interim von 1548:* id., *Von Augustin zu Luther,* Witten 1959, 391-406.

La revolución de los príncipes: K.E. BORN, *Moritz v. Sachsen und die Fürstenverschwörung gegen Karl V.:* HZ 191 (1960), 18-67 (Bibl.).

Paz religiosa de Augsburgo: SCHOTTENLOHER, 34481-34503, 62198-62220; Text: K. BRANDI, *Der Augsburger Religionsfriede vom 25. September 1555,* Gotinga ²1927; E. WALDER, *Religionsvergleiche des 15 Jh.,* I, Berna ²1960, 41-68; CH. LEHENMANN, *De pace religionis acta publica,* Francfort 1707; A. DRUFFEL - K. BRANDI, *Beiträge zur Reichsgeschichte 1553-1555; Briefe und Akten zur Geschichte des 16. Jh.,* IV, Munich 1896; K. BRANDI, *Passauer Vertrag und Augsburger Religionsfriede:* HZ 95 (1905), 206-264; G. WOLF, *Der Augsburger Religionsfriede,* Stuttgart 1890; W. KÜHNS, *Gesch. des Passauischen Vertrages 1552,* Diss. Gotinga 1906; G. BONWETSCH, *Gesch. des Passauischen Vertrages von 1552,* Gotinga 1907; N. PAULUS, *Religionsfreiheit und Augsburger Religionsfriede:* HPBI 149 (1912), 356-367, 401-416; F. SIEBERT, *Zwischen Kaiser und Papst, Kardinal Truchsess von Wald-*

burg und die Anfänge der Gegenreformation in Deutschland, Berlín 1943; M. SIMON, *Der Augsburger Religionsfriede,* Augsburgo 1955; G. PFEIFFER, *Der Augsburger Religionsfriede und die Reichsstädte:* «Zschr. des hist. Vereins für Schwaben» 61 (1955), 213-321; H. TÜCHLE, *Der Augsburger Religionsfriede. Neue Ordnung oder Kampfpause?:* ibid., 323-340; H. LUTZ, *Aus vatikanischen Quellen zum Augsburger Religionsfrieden 1555:* ibid., 389-401; J. GRISAR, *Die Sendung das Kardinals Morone als Legat zum Reichstag von Augsburg 1555:* ibid., 341-387; id., *Die Stellung der Päpste zum Reichstag und Religionsfrieden von Augsburg:* StdZ 156 (1954-55), 440-462; L.W. SPITZ, *Particularism and Peace Augsburg 1555:* «Church History» 25 (1956), 110-126; M. HECKEL, *Staat und Kirche nach den Lehren der ev. Juristen in der ersten Hälfte des 17. Jh.:* ZSavRGkan Abt 42 (1956), 117-247; id., *Autonomia und Pacis Compositio. Der Augsburger Religionsfriede in der Deutung der Gegenreformation:* ibid., 45 (1959), 141-248; id., *Parität:* ibid., 49 (1963), 261-420; W.P. FUCHS, *Der Augsburger Religionsfriede von 1555. Ein Literaturbericht:* «Jb. der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung» 8 (1957), 226-235; L. PETRY, *Der Augsburger Religionsfriede von 1555 und die Landesgeschichte:* «Blatter für Deutsche Landesgeschichte» 93 (1957), 150-175; H. BORNKAMM, *Der Augsburger Religionsfriede:* id., *Das Jahrhundert der Reformation,* Gotinga ²1966, 242-253.

El emperador y los protestantes. Vísperas de la guerra

Las conversaciones religiosas habían fracasado. Una vez más hubo de ceder el emperador ante los protestantes. Tanto más se familiarizó con la idea de una solución violenta. En este sentido fue para él un éxito que, todavía durante la dieta de Ratisbona (1541), lograra debilitar la fuerza de choque de los esmalcaldenses paralizando la actividad de Felipe de Hesse. En vida aún de su legítima esposa, madre de sus 9 hijos, el langrave se había casado con una muchacha de la corte. Lutero, Melanchthon y Butzer dieron su asentimiento en un *Beichrat* [1] (consejo de «confesión», es decir, secreto) y hasta asistieron a la boda en marzo de 1540. La bigamia no pudo mantenerse secreta, y los reformadores se vieron en penosa perplejidad. Según la «Carolina», el derecho imperial por él mismo proclamado, Felipe era reo de pena de muerte, que trató de burlar por la aproximación al emperador. En un tratado de 13 de junio de 1541, prometió impedir una alianza de los esmalcaldenses con Francia e Inglaterra, así como la admisión del duque de Cle-

1. Cf. CR 3, 849-865; WA Br 8, 638-644, n.º 3423.

ves en la liga, y apoyar las pretensiones del emperador sobre Güeldres. Éste le prometió no atacarle por causa de religión, a no ser que tuviera que emprender una guerra contra todos los protestantes. Aquí entraba, pues, en el orden de las posibilidades de la política real una restauración de la unidad religiosa por la fuerza de las armas.

Sin embargo, dada la situación de la política exterior, no podía de momento pensarse en esa solución. Carlos v se trasladó a Italia, donde se avistó, en Lucca, con el papa (12 a 18-9-1541), a fin de ganarlo para un concilio en suelo alemán, para ayuda eficaz contra los turcos y apoyo contra Francia. El resultado fue desalentador.

A todo esto, el peligro turco se hizo de nuevo grande. El soberano de Hungría, Zapolya, había muerto en 1540; pero, ante la oposición de la nobleza magiar, el rey Fernando no pudo hacerse cargo de la sucesión que le fuera asegurada en el tratado de Grosswardein (1538). Los elementos nacionales húngaros llamaron al país al sultán Solimán, pero no fue pequeño su pasmo, cuando después de la ocupación de Ofen el 2 de septiembre de 1541, nombró un bajá de gobernador, con lo que hacía a Hungría provincia turca. Una desesperada operación de diversión del emperador contra el peligro mahometano por un ataque a Argel (octubre 1541) fracasó completamente por las tormentas. Al mismo tiempo se agudizaba la ya de suyo crítica relación con Francia, y el armisticio de 10 años de 1538 se convirtió en ilusión. Así que, una vez más, los problemas eclesiásticos hubieron de pasar a segundo orden ante las preocupaciones políticas. La dieta abierta en Espira el 9 de febrero de 1542 por el rey Fernando estuvo bajo el signo de la cuestión turca. Los protestantes hicieron depender su ayuda de que fueran reconocidos por el derecho imperial, admitiendo la declaración de Ratisbona en el decreto de la dieta, y exigieron una visita y nuevos nombramientos de la cámara judicial imperial. El rey se las arregló una vez más con una declaración marginal. Se introdujo desde luego una visita de la cámara, pero ya en junio quedó suspendida por el emperador. Así, las dietas de Nuremberg de julio-agosto de 1542 y enero-abril de 1543 se encontraron ante los mismos problemas. En la última se añadió la guerra con Francia y Cleves. Aunque tampoco aquí podía el césar esperar ayuda al-

guna, fue ya un éxito que los esmalcaldenses no acudieron en ayuda del duque de Jülich-Cleves-Berg. Éste fue derrotado en septiembre de 1543, tuvo que anular la reforma protestante y ceder Güeldres al emperador. Ello suponía un refuerzo de los obispados del noroeste alemán: Münster, Paderborn y Osnabrück, que, lo mismo que Colonia entonces, corrían riesgo de caer en la reforma.

Progresos de la reforma protestante

La reforma protestante siguió haciendo grandes progresos. Tras rencillas de varios años, los cabecillas de la liga de Esmalcalda: el príncipe elector de Sajonia y el landgrave de Hessen ocuparon en julio-agosto de 1542 el territorio del duque católico Enrique de Brunswick-Wolfenbüttel, lo pusieron bajo el gobierno de un comisario y, por obra de Bugenhagen y Corvino, introdujeron la reforma protestante. Sobre ello y contra la devolución del país a su dueño legítimo se manifestaron también los de Wittenberg, pues «no puede consentirse que cundan otra vez por el país torcida doctrina, idolatría y persecución» (WA Br 10, 471, 80s). El duque pudo recuperar su territorio, pero, en 1545, vino a caer prisionero de Felipe de Hesse, por lo que opinó Lutero que se le debía seguir manteniendo en custodia. Impedirle de este modo «continuar practicando su tiranía, blasfemias y maldades», era usar con él de misericordia» [2].

La obligación de un señor luterano de impedir la idolatría o la abominación de abusos papales, sirvió de manera no menos problemática a los intereses del señor del país en la ocupación de la sede episcopal de Naumburgo. A la muerte del anterior obispo (6-1-1541), el cabildo catedral, sin consultar al príncipe elector de Sajonia, eligió por sucesor al preboste del cabildo de Zeitz, Julio de Pflug. El príncipe elector que de tiempo atrás tenía propósito de acabar con la independencia política del obispado, encomendó en septiembre el régimen civil a un oficial del cabildo nombrado por él. Como Pflug no renunciaba y el cabildo se negó a elegir a una criatura del príncipe elector, hizo éste que los estamentos protes-

---

2 *An Kurfursten zu Sachsen und Landgrafen zu Hessen von dem gefangenen Herzog zu Braunschweig* (1545) WA 54, 389-411, p 399, 10.

tantes del cabildo eligieran obispo a Nicolás de Amsdorf. Contra sus convicciones originariamente manifestadas, los teólogos de Wittenberg aprobaron semejante procedimiento. Lutero escribió a los estamentos del cabildo que un cabildo catedralicio que no procede a la recta elección o se adhiere a un perseguidor del evangelio, ha perdido sus derechos. «Porque el mandato de enseñar rectamente y celebrar el recto culto divino, está por encima de todos los otros mandatos» (WA Br 9, 598, 21). «Puesto que los bienes temporales están destinados al ministerio espiritual, deben seguir también al legítimo obispo» (598, 60). Con la potestad espiritual se pierde la disposición sobre los bienes temporales. «Su idolatría y su poder y bienes temporales están, efectivamente, en conexión inseparable. Lutero mismo realizó la consagración [3] de Nicolás de Amsdorf por imposición de manos y oración sin crisma de ninguna clase... ni más cosa santa alguna» (WA 53, 231, 5), y él lo entronizó también. Al día siguiente, en la casa de la ciudad, el consejo y comunidad de ciudadanos de Naumburgo rindieron homenaje al nuevo obispo. Sin embargo, Amsdorf no había de lamerse los dedos en su episcopado protestante. Se vio en «situación miserable», es decir, en lo profano, entregado al arbitrio del oficial principesco del cabildo; y en el orden espiritual, sometido totalmente al gobierno del príncipe elector, que no dejaba se le diera el apoyo necesario. Por añadidura, se siguió impugnando la legitimidad de su elección. Pflug no renunció a sus títulos y, en marzo de 1542, se querelló ante la dieta de Espira. El emperador se puso de su lado, pero hasta el 8 de agosto de 1545, tras largos dimes y diretes, no pudo investirlo formalmente con el obispado. Con ello el proceder del príncipe elector quedaba clasificado como latrocinio. Sólo la guerra trajo la decisión a favor de Pflug.

También en el obispado de Meissen pretendió el príncipe elector de Sajonia el dominio del territorio. Mas cuando, para asegurar el tributo contra el turco, ocupó el distrito de Wurzen y trató de introducir la reforma, entró en conflicto con su primo protestante el duque Mauricio, que también aquí pensaba hacer valer derechos territoriales, de ser menester, por la fuerza de las armas. La mediación de Felipe de Hesse llevó de pronto a un arreglo, pero no pudo

3. *Exempel, einen rechten christlichen Bischof zu weihen* (1542): WA 53, 231 260

velar lo hondo de la oposición entre las dos casas de Sajonia y, por ende, una reserva acrecida del duque Mauricio respecto de la liga de Esmalcalda.

En Pfalz-Neuburg el duque del Palatinado Oto Enrique se incautó de los bienes de la Iglesia y proclamó en 1543 una ordenación protestante de la Iglesia. En el electorado del Palatinado el príncipe elector Federico II, religiosamente superficial (1544-56), se inclinaba a la reforma protestante. En abril de 1546 la profesó abiertamente e hizo suprimir la santa misa. Con ello peligraba la mayoría católica en el colegio de príncipes electores, pues por el mismo tiempo la Colonia electoral amenazaba caer en el luteranismo.

Aquí, el arzobispo Hermann von Wied (1515-47), personalmente poco formado teológicamente, con el fin de poder medir las diferencias entre la antigua concepción de la Iglesia y el protestantismo, llamó en febrero de 1542, a Butzer para entablar conversaciones de reforma con él y Juan Gropper. La dieta regional animó al arzobispo y, el 10 de marzo de 1542, le otorgó amplios poderes. Cuando a fines de año fue Butzer llamado de nuevo y predicó en la catedral de Bonn, hubo en Colonia vivas protestas por parte del cabildo catedralicio, de la universidad, del clero secundario y del consejo de la ciudad. Se pidió el alejamiento de Butzer. Teológicamente, la resistencia fue sostenida por el carmelita Eberardo Billick, el cartujo Gerardo Kalkbrenner y, sobre todo, por Juan Gropper. Este rompió sus relaciones con Butzer y, a 29 de enero de 1543, entregó al arzobispo un programa de reforma católica. Hermann von Wied lo rechazó, y dio a Butzer el encargo de redactar una ordenación de reforma protestante. Apoyado por otros reformadores que acudieron entretanto, con Melanchthon a la cabeza, compuso Butzer la «reforma de Colonia». Al mismo tiempo se comenzó con la reforma del cabildo. Por medio de un breve, en junio de 1543, redujo el papa a la Iglesia al príncipe elector eclesiástico. La intervención de Carlos V, unida a la guerra de sucesión de Güeldres (agosto-septiembre de 1543), implicó por un tiempo los esfuerzos reformatorios. En una *Contrarrectificación*, rechazó Gropper por «anticatólica» la «reforma de Colonia». Pero también Lutero la contradijo y calificó de «iluminada» la doctrina sobre la cena. La declaración del arzobispo sobre que se contentaba con predicación evangélica, cáliz de los laicos, bautismo y cánticos en

lengua alemana, no pudo calmar la contradicción de los colonienses. Los jesuitas que, el año 1544 se establecieron en Colonia, supusieron un eficaz refuerzo para los sectores católicos. En otoño de aquel año exigieron enérgicamente del arzobispo la supresión de las novedades y apelaron al papa y al emperador. Una serie de escritos polémicos, de dictámenes y contradictámenes son testimonios de una lucha acalorada. El 16 de abril de 1546 fue excomulgado Hermann von Wied y poco después depuesto por el papa. Pero hasta febrero de 1547 no pudo su sucesor, el antiguo coadjutor, Adolfo von Schaumburg, obligarle a abdicar gracias al apoyo imperial.

La guerra de Esmalcalda

El éxito de la campaña contra Güeldres-Cleves en 1543 fortaleció en Carlos v la convicción de que la fuerza, aplicada a tiempo y convenientemente, era medio de todo punto acomodado para «domar el orgullo» de los príncipes protestantes [4].

Pero lo mismo había que decir respecto del orgullo francés. De ahí que no quisiera oír al cardenal legado Alessandro Farnese cuando por enero de 1544, en Kreuznach, quiso éste ganarse, por razón del concilio, al emperador para la paz o por lo menos para el armisticio, es decir, moverlo a que renunciara a Milán y Saboya. Se reprochaba amargamente al papa que favorecía a Francia y se callaba las ofertas de alianza a los esmalcaldenses. En la dieta de Espira, logró el emperador de los protestantes que no estaban unidos y sí bajo la impresión del éxito imperial sobre Cleves, ayuda de guerra contra los turcos y contra Francia. Eso sí, para ello hubo de acceder ampliamente a sus exigencias en política eclesiástica [5]. Para otoño o invierno les ofreció una dieta en lontananza, cuyo objeto sería, en vista de las disputas de religión, proponer una «reforma cristiana». Hasta entonces, a nadie le era lícito emplear la

---

4. En sus *Commentaires* (ed. dirigida por KERVYN DE LETTENHOVE, Bruselas 1862, 100; K. BRANDI, *Karl V.* II, 339) escribe el césar *«L'expérience de ce qui se passait ouvrit les yeux de l'empereur et éclaira son entendement de sorte, que non seulement il ne lui parut impossible de dompter par la force un tel orgueil, mais tout au contraire, cela lui sembla très facile en l'entreprenant dans des circonstances et par des moyens convenables»*.

5. JEDIN I, 397s.

fuerza y coacción en materias religiosas. Los procesos de la cámara imperial y los edictos de las dietas contra los luteranos quedarían suspendidos. Los bienes de la Iglesia quedarían en poder de sus actuales poseedores. Por razón de un éxito momentáneo, abandonaba aquí el césar, por vez primera, importantes posiciones. «Tendió su mano a una futura regulación, independiente, de la situación eclesiástica» por medio de una dieta alemana, que, «dada la situación de las cosas, podía, y tal vez debía, llevar a una protestantización completa de Alemania» (Jedin). La curia reaccionó con un breve conmonitorio [6], a 24 de agosto de 1544: Con su promesa de arreglar en una dieta los asuntos eclesiásticos y con su disposición sobre los bienes de la Iglesia, el emperador se habría hecho culpable de graves atentados a los derechos de la Iglesia. Tenía que revocar sus concesiones a los protestantes y, por el logro de la paz, dejar vía libre al concilio. El breve significaba «una posición de principio contra la política religiosa y conciliar del césar» (Jedin); pero no fue oficialmente entregado ni publicado. Lo cual no impidió su difusión. Calvino lo publicó y no se mordió la lengua en burlas picantes [7]. Lutero se dejó arrastrar a uno de sus más desaforados escritos polémicos: *Contra el papado de Roma, fundado por el diablo* (1545; WA 54, 206-299). El emperador no reaccionó. Por una rápida y victoriosa campaña contra Francia creó nuevos hechos consumados. En la paz de Crépy, el rey francés hubo de prometer ayuda contra los turcos, y obligarse además, en un tratado secreto de 19 de septiembre de 1544 [8], a cooperar en la eliminación de los abusos y en la reducción de los apóstatas y acudir al concilio que se reuniría, en fecha determinada por el emperador, en Trento, Cambrai o Metz. Se declaró, además, de acuerdo en que, caso de tenerse que proceder por la fuerza contra los herejes, la prometida ayuda contra el turco, se emplearía contra ellos.

Cuando el 30 de noviembre de 1544 convocó finalmente el papa por la bula *Laetare Jerusalem* el concilio en Trento para el 15 de marzo de 1545, el emperador se avino desde luego a ello; pero no

---

6 Texto CT IV, 364-373, JEDIN I, 602

7. CR 35, 253-288.

8 Texto A HASENCLEVER, *Die Geheimartikel zum Frieden von Crépy vom 19-9-1544*· ZKG 45 (1926), 418-426.

cejó en su proyecto de abatir antes militarmente la liga de Esmalcalda y forzar luego a los protestantes a reconocer y acudir al concilio A llevar a cabo ese proyecto dirigió toda su fuerza. Ya de suyo contaba con un aplazamiento, si no con reiterada obstrucción de la apertura del concilio. Para lo primero prosiguió el camino del compromiso iniciado en la dieta de Espira, a fin de mecer a sus contrarios en la seguridad. Así, por lo pronto, acudió aún a la dieta de Worms. Por causa de una enfermedad del emperador, la dieta no se reunió hasta fines de marzo de 1545, en lugar del 1 de octubre de 1544, bajo el rey Fernando. Por voluntad imperial deberían tratarse en primer término la ayuda contra los turcos y otras cuestiones políticas y dejar por de pronto los problemas religiosos para el concilio. Los protestantes, empero, que no estaban dispuestos a reconocer el concilio, pidieron la ejecución de las seguridades de Espira (1544). El 17 de mayo, un día después del emperador, llegó a Worms el cardenal Farnese como legado pontificio. Negociaciones sobre un proceder común contra los protestantes dieron lugar, a fines de junio, a una alianza entre el césar y el papa. Éste prometió para la guerra contra los esmalcaldenses 200 000 ducados, 12 500 hombres como tropas auxiliares, la mitad de las rentas de la Iglesia de España y el permiso de liquidar, por enajenación de los bienes de la Iglesia de España, hasta medio millón de ducados. Se aplazaría la apertura del concilio. Carlos V prosiguió la dieta a fin de ganar tiempo e impedir a los protestantes los preparativos de guerra. En el decreto de la dieta de 4 de agosto de 1545, se señaló incluso un coloquio religioso en Ratisbona. Para tener cubiertas las espaldas para la guerra contra los protestantes, concluyó el rey Fernando en octubre de 1545 un armisticio de año y medio con los turcos, les abandonó los territorios perdidos en Hungría y se obligó a pagar tributo. El 27 de enero de 1546 hubo junta en Ratisbona para celebrar el coloquio religioso, a pesar de que entretanto (13-12-1545) el concilio de Trento había iniciado su actividad. A fin de impedir que surgiera una rivalidad, señaló el emperador al coloquio función puramente informativa para la dieta convocada igualmente en Ratisbona. La parte protestante pidió, por comprensible desconfianza, la protocolación de todos los discursos. Este minucioso procedimiento no permitía un libre intercambio de opiniones. El emperador lo rechazó. Entonces los pro-

testantes interrumpieron, el 10 de marzo, las apenas iniciadas deliberaciones sobre la justificación, y diez días después abandonaron secretamente la ciudad. La dieta, a la que llegó el emperador el 10 de abril, no pudo abrirse hasta el 5 de junio. Los principales príncipes protestantes no acudieron personalmente a ella. Temas de deliberación habían de ser la religión, la paz y el derecho. En realidad, todo el mundo contaba con la guerra. Los católicos aceptaron el concilio en Trento, mientras los protestantes pedían un concilio libre cristiano en tierras alemanas. En el trasfondo, el emperador trabajaba ahincadamente para aislar a los de Esmalcalda. Baviera se obligó a una neutralidad benévola. El matrimonio del príncipe heredero con Ana, la hija mayor de Fernando, eliminaba la antigua rivalidad Habsburgo-Wittelsbach. Mauricio de Sajonia se forjaba esperanzas de lograr la dignidad de príncipe elector de Sajonia y se dejó ganar por un tratado (19-6-1546), en que recibía promesa del protectorado sobre los obispados de Magdeburgo y Halberstadt. Por su parte prometía reconocer el concilio y mandar a él representantes. El 7 de junio firmaba el césar el tratado de alianza con el papa. El signo para la guerra lo dio Carlos V: a una consulta de los protestantes sobre el fin de sus aprestos de guerra contestó que tenía que proceder contra príncipes inobedientes según derecho y en virtud de su autoridad. A 9 de junio había escrito a su hermana María: «Si ahora no interviniéramos, todos los estamentos de Alemania correrían peligro de apostatar de la fe, incluso los Países Bajos. Después de haber considerado y vuelto a considerar todo esto, he decidido comenzar la guerra contra Hessen y Sajonia como violadores de la paz con el duque de Brunswick y su territorio. Y aunque este pretexto no podrá engañar por mucho tiempo que se trata de religión, sirve por de pronto para separar a los disidentes» [9].

Se ve, pues, que el emperador quería evitar la impresión de una guerra de religión, y presentar la guerra como un acto dentro del marco del derecho imperial. A ello tendía la declaración de proscripción contra el electorado de Sajonia y Hessen. Carlos proyectaba también llevar la guerra a ambos territorios. Sin embargo, antes de disponer de las tropas de los Países Bajos y del cuerpo auxiliar

---

9 BRANDI, *Karl V*. I, 471

pontificio, tomaron sus contrarios la iniciativa. Así, el primer escenario de la guerra fue el territorio al sur del Danubio. El comandante de los esmalcaldenses, Sebastián Schertlin von Burtenbach, avanzó por el Lech superior hacia el desfiladero de Ehrenberg con intento de cerrar el paso al contingente principal del emperador, que le venía de Innsbruck e impedir el avance de las tropas pontificias. Sin embargo, el consejo de guerra de la liga lo llamó al Danubio. Tampoco se llegó en Ratisbona a un ataque decisivo de los esmalcaldenses que eran aún superiores. «El mayor encuentro militar que hasta entonces viviera Alemania» [10], fue por de pronto un inacabable maniobrar en torno a Ingolstadt, un cauteloso tantear al enemigo, sin atreverse a dar un golpe decisivo. Ello le vino bien al césar, que pudo juntar sus fuerzas y fortificar su posición, débil aún al principio. Sin embargo, con el tiempo, el ir y venir sin fin, agotó el dinero de ambos bandos y quitó a las tropas las ganas de luchar. A fines de otoño hubieron de sufrir, sobre todo los italianos, por causa de las lluvias y frío. No se había llegado siquiera a una acción decisiva por parte del emperador, cuando la intervención de Mauricio de Sajonia hizo cambiar la situación. Junto con el rey Fernando y sus tropas bohemias invadió el electorado de Sajonia. Ello obligó a los jefes de los esmalcaldenses a abandonar el teatro de la guerra al sur de Alemania. El 14 de noviembre rechazó el emperador un armisticio pedido por Felipe de Hesse. Pronto se hizo dueño de Alemania del sur. Exigió contribuciones, pero dejó al príncipe elector del Palatinado su dignidad electoral, a Ulrico de Württemberg su territorio y, sobre todo, no puso manos en la situación religiosa mientras la guerra no estuviera totalmente resuelta. Esta resolución lo puso ahora en peligro precisamente el papa, que temió, de un éxito completo del emperador, un fuerte predominio del mismo; así, bajo el influjo de fuerzas antiimperiales y con gran exasperación de Carlos V, a fines de enero de 1547, retiró el papa sus tropas. Ello fue tanto más peligroso cuanto que el protestantismo del norte, alejado hasta entonces de la lucha, acudió en auxilio del príncipe elector de Sajonia. Mauricio de Sajonia se vio en grave apuro. Gravemente aquejado de gota y vejiga, el emperador marchó rápidamente sobre Sajonia y aquí, con implacable intervención per-

---

10. E. HASSINGER, *Das Werden des neuzeitlichen Europa 1300-1600,* Brunswick 1959, 236.

sonal, el 24 de abril de 1547, ganó la batalla de Mühlberg junto al Elba, la única de su vida dada por él mismo. El príncipe Federico fue hecho prisionero y condenado a muerte por crimen de lesa majestad y herejía. Nadie pensaba en la ejecución de la sentencia, que había más bien de dar énfasis a las negociaciones siguientes. En la capitulación de Wittenberg, de 19 de mayo, Juan Federico hubo de renunciar a sus territorios y a la dignidad de príncipe elector. Pero se negó firmemente a reconocer los decretos del concilio y siguió en prisión. La misma suerte corrió Felipe de Hesse, cuando, a 19 de junio, imploró en Halle la gracia del emperador.

El 28 de enero de 1547 había muerto Enrique VIII de Inglaterra, y el 21 de marzo Francisco I de Francia. Lutero había salido ya del mundo un año antes, el 8 de febrero de 1546. Carlos V parecía haber quedado solo vencedor en la tribuna de la historia. ¿Qué podía impedirle acometer ahora la nueva ordenación de Europa en armonía con su idea de un imperio universal, y restablecer la unidad de la fe? Sin embargo, para ello le falló sobre todo la ayuda de aquel con quien parece que podía contar antes que con nadie: el papa. «La discordia entre el césar y el papa que estalló ahora, fue la salvación de los protestantes alemanes en la hora de su mayor tribulación» [11].

La dieta «con arnés» y el «Interim»

Según el plan del emperador había que forzar primero militarmente a los protestantes y llevarlos luego a tomar parte en el concilio de Trento. Lo primero se había logrado, lo segundo lo imposibilitó el concilio mismo con anuencia del papa. El 11 de marzo decretó su traslación a Bolonia. Seguramente era imposible ganar a los protestantes a que acudieran a un concilio celebrado en una ciudad de los estados de la Iglesia y reconocer los decretos que aquí se dieran. Sin embargo, en la curia se había ya saldado sin más a la Iglesia católica en Alemania, y se veía preferentemente la misión del concilio en mantener y reformar la Iglesia en los países que habían permanecido católicos.

---

11. JEDIN II, 376.

Después de la victoria de Mühlberg, Paulo III temió tanto más el cerco hispano-habsbúrgico y el poder universal del emperador. Además, la amargura por el asesinato de su hijo Pierluigi Farnese el 10 de septiembre de 1547 en Piacenza y la ocupación de esta ciudad por tropas imperiales, iban a envenenar pronto completamente su relación con Carlos V.

Los padres conciliares «imperiales» no marcharon a Bolonia, sino que continuaron en Trento. Pero el papa no estaba por nuevo traslado del concilio a Trento. Finalmente, para no exponerse a un cisma, el 3 de febrero de 1548, hubo de ordenar la suspensión del concilio (cf. infra, p. 649ss).

Ante pareja evolución de los acontecimientos no le quedó al emperador otra posibilidad que intentar una solución de la cuestión religiosa, sin contar con el papa, dentro del marco interno alemán. Tal fue el problema central de la «dieta en arnés» abierta en Augsburgo el 1 de septiembre de 1547. Ello tanto más cuanto que el otro proyecto del césar de reorganizar el imperio en el sentido de un refuerzo del poder central imperial, tropezó con resistencia masiva. El emperador pensaba en una liga imperial por el patrón de la liga suava, que, casi por espacio de 50 años (1487-1533), había funcionado en el gobierno de Alemania del sur y como instrumento de la política habsbúrgica. Pareja liga hubiera ofrecido la posibilidad de incorporar al imperio los Países Bajos, Milán y Saboya y unirlo más estrechamente con los otros países de los Habsburgo. Pero los tiempos de una reforma monárquica del imperio eran idos. Los príncipes habían ganado demasiado poder con sus victorias sobre caballeros y campesinos y con el movimiento reformista, y no tenían ganas de llevar el imperio, por medio de la liga *zur Servitut* del emperador, como había declarado el príncipe elector de Brandenburgo.

Tampoco pudo el emperador arreglar la situación eclesiástica plenamente en su sentido, es decir, reduciendo a los protestantes a la antigua Iglesia, y hubo de contentarse con una solución intermedia: el *Interim*. Por encargo del emperador, Julio de Pflug compuso para la dieta una *Formula sacrorum emendandorum*. Según W. Lipgens[12], se remonta a un escrito de reforma de Grop-

12. W. Lipgens, *Kardinal J. Gropper*, Munster 1951, 169s.

per. Como una comisión religiosa de la dieta demostró su incapacidad de trabajo, por mandato de Carlos v fue la fórmula discutida y reelaborada por Julio de Pflug, Miguel Helding, el español Pedro de Soto y Th. Malvenda y otros, juntamente con Juan Agrícola como único teólogo protestante. El fruto de dos semanas de trabajo de los teólogos fue una fórmula conciliadora de profesión de fe, para la que trató el emperador de ganar a los estamentos protestantes y católicos. Sin embargo, Baviera y los príncipes eclesiásticos la rechazaron. Tras largos dimes y diretes, fue publicado el texto el 15 de mayo de 1548 como «declaración de su Majestad romano-imperial sobre cómo haya de haberse en cuestión de religión en el sacro imperio hasta el final del concilio universal» [13]. En el decreto de la dieta de 30 de junio fue impuesta a los protestantes. Los estamentos, empero, que «hasta ahora hubieren guardado el orden y disciplina de la universal Iglesia cristiana», deben «permanecer y perseverar en ella, no apartarse de la misma ni llevar a cabo alteraciones». Así pues, las concesiones hechas a los protestantes de la comunión bajo las dos especies y matrimonio de los sacerdotes, no tienen validez para ellos hasta la decisión del concilio. Calificar por eso el *Interim* de Augsburgo como «ley de excepción para los protestantes» [14] no corresponde enteramente a la realidad, pues no se les impuso nada que no fuera también exigido de los católicos.

En el prólogo se asevera que «la Majestad imperial» está «en diligente trabajo e idea de una reforma» (§ 11) y al fin se recalca la necesidad «de desterrar de la Iglesia los escándalos, que han sido causa grande de la conmoción de este tiempo». Por eso, nadie sin duda negará al emperador aplauso y ayuda en su empeño de «lograr una reforma provechosa para la Iglesia» (Art XXVI § 25).

En 26 artículos se tratan las verdades fundamentales de la fe: Estado primitivo, caída y redención del hombre (1-3), su justificación (4-8), la doctrina sobre la Iglesia (9-13), sobre los sacramentos (14-21) y, con especial extensión, sobre el sacrificio de la misa (22-25). El último artículo (26) se ocupa de los usos y ceremonias.

---

13. Texto: M.K TH. HERGANG, *Das Augsburger Interim*, Leipzig 1855, 20-155; *Neue und vollständigere Sammlung der Reichstagsabschiede* II (1495-1551), Francfort 1747, 550-574.

14 E. BIZER, *Reformationsgeschichte Deutschlands bis 1555: Die Kirche in ihrer Geschichte III*. Lieferung K, Gotinga 1964, 152.

La justificación se da por los méritos de la pasión de Cristo, y significa perdón de los pecados y renovación por el Espíritu Santo. La caridad de Dios que se derrama en nuestros corazones hace que el hombre «codicie lo que es bueno y recto, y lo que codicia, lo ponga por obra». Sin embargo, aun en los que «por gracia han recibido esa justicia», las concupiscencias resisten al espíritu. En la tierra, no puede el hombre alcanzar la perfección de esta justicia infusa. Cristo tiene que acudir siempre con su perfección en ayuda del justificado.

Sin embargo, por muy cierto que sea que la justificación es obra de Dios y no del hombre, «el Dios misericordioso no trata con un hombre como con un bloque muerto, sino que lo atrae con su voluntad» (Art. VI, § 1). La «gracia preveniente» mueve el corazón a Dios por Jesucristo y este movimiento es la fe en la sagrada Escritura y en las promesas divinas. La fe lleva a la confianza y a la esperanza, «y la esperanza en la misericordia prometida y asegurada da a Dios la gloria, y es por ende llevada a la caridad» (VI, § 3). Ésta es fecunda en buenas obras (VII). La Iglesia es la «comunión y congregación de los creyentes en Cristo, en que el Espíritu Santo de tal forma liga a los renacidos que son una casa y un cuerpo por un solo bautismo y una sola fe» (IX). Es invisible y, no obstante, también visible (IX, § 5). Por ella fue fijado el canon de la Escritura (XI, § 1). Ella decide cuestiones dudosas por medio del concilio legítimamente convocado en el Espíritu Santo (§ 6). Enseña y ejerce el sacerdocio en distintos ministerios. «Aunque tiene muchos obispos que gobiernan al pueblo que Cristo adquirió con su preciosa sangre, y lo rigen por derecho divino, hay, sin embargo, un obispo supremo, que está por encima de todos los otros con plena potestad, a fin de impedir cismas y división (XIII, § 1). Se trata por extenso la teología y praxis de los sacramentos y del sacrificio de la misa. El sacrificio de Cristo en la cruz es «por sí sólo bastante... para redimir a todo el linaje humano» (XXII, § 7). En la misa se trata de que «todos los hombres puedan tomar parte y aprovecharse de este sacrificio que operó la salud eterna de todos los hombres de manera perfecta, suficiente y copiosa (§ 8). Los sacrificios de los gentiles y judíos tenían sentido en cuanto en ellos se anunciaba y aguardaba el sacrificio señero de Cristo (§ 10). En la misa celebramos perpetuamente la memoria

de este sacrificio y participamos de su fruto (§ 19). El sacrificio de la cruz y el de la cena son «en substancia uno solo, pero muy diferentes en el modo de ofrecerse» (§ 30). Deben mantenerse las ceremonias tradicionales (XXVI), pero deben explicarse al pueblo y desterrar todo lo que pudiera ser «causa de superstición» (§ 6). Hasta la decisión del concilio, se permiten, donde ya están en uso, el matrimonio de los sacerdotes (§ 20) y el cáliz de los laicos (§ 21). En el *Interim* no se dice palabra sobre la devolución de los bienes quitados a la Iglesia. Como fórmula de profesión de la fe presenta sin tachaduras la doctrina de la Iglesia, pero se esfuerza también en recoger y hacer justicia, en fondo y forma, a las intenciones de los protestantes [15]. Tanto más de lamentar fue que no hallara la aprobación de los estamentos católicos. Los protestantes tenían que tener así la impresión de que con el cebo de unas concesiones que en el fondo no se tomaban en serio, se los quería llevar a una Iglesia anterior a su reforma que se les impondría íntegramente. Los irreconciliables —entre los que se contaba el mismo Martín Butzer, inclinado en otros casos a la mediación— tuvieron juego fácil contra este último intento de salvar la unidad religiosa, para movilizar la resistencia y presentar toda colaboración como cobardía y traición a la fe. Si el *Interim* no afectaba a los estamentos católicos, ello no quería decir que no se pensara en su reforma. Para ellos publicó el emperador, a 9 de julio de 1548, una *Formula Reformationis per Caesaream Majestatem statibus ecclesiasticis... proposita et ab eisdem probata et recepta* [16].

En ella se presenta como urgente la reforma del clero. Al comienzo se dice: «A fin de que se destierren los abusos y escándalos... y se reformen el clero y el pueblo... hasta que el concilio universal ponga fin a las divisiones y abusos, es sobre todo necesario que se renueve y purifique el estado eclesiástico, pues por su confusión, desorden e inseguridad, ha caído también en confusión la figura de la Iglesia en general y se ha conmovido de formas varias. «De acuerdo con este preámbulo, el artículo primero trata de la

15. De otro modo J. LORTZ (*Reformation in Dtl.* II, 273): «Este Interim fue un compromiso bien intencionado y, por ende, débil en sí mismo.»

16. Texto en M.K. TH. HERGANG, *Das Augsburger Interim*, Leipzig 1855, 232-272. Según Lipgens (*J. Gropper*, 171) se puede probar con mucha verosimilitud que el autor de la *formula reformationis* fue Juan Gropper. Lo impugna decididamente G. PFEILSCHIFTER, ARC II, 121s, n.º 9.

formación y examen de los candidatos a la ordenación sacerdotal o al episcopado. Se recalcan fuertemente los deberes pastorales de sacerdotes y obispos. Éstos han de manifestar claramente por su conducta que son más obispos que príncipes, y que sus pensamientos están más dirigidos al cielo que al mundo (II). Muchas veces se hace resaltar su obligación de predicar y de prepararse para la predicación por medio del estudio de la sagrada Escritura. Los sacramentos no deben convertirse en espectáculos a los que se asiste ociosamente *(otiosa spectacula)*, y deben explicarse una y otra vez a los fieles por medio de pláticas o alocuciones (IX). Los textos de la administración del bautismo y matrimonio pueden decirse, en parte, en lengua vulgar. Todos los ritos y prácticas religiosas han de servir a la auténtica piedad. Hay que prevenir al pueblo contra los usos o abusos supersticiosos (XVI). Se prohíbe la acumulación de prebendas (XVIII). Entre los medios de reforma se señalan sobre todos las visitas y los sínodos diocesanos y provinciales. «Para que no se enfríe el piadoso celo por la reforma», los sínodos diocesanos deben celebrarse aún hasta san Martín, y los provinciales hasta la cuaresma del año próximo. De hecho, en la mayor parte de los obispados alemanes [17] y en las provincias eclesiásticas de Maguncia, Tréveris, Colonia y Salzburgo se celebraron tales sínodos [18]. Aquí se puso empeño en aplicar a las circunstancias locales el decreto imperial de reforma y darle así eficacia. Los estatutos sinodales dieron a los visitadores episcopales puntos de dirección y apoyo en sus esfuerzos respecto de doctrina y disciplina. Aunque en general el resultado no fue decisivo, se vio por lo menos claro un espíritu nuevo y un comienzo de reforma interna de la Iglesia en Alemania. En todo caso, algo se preparaba el terreno para la aceptación de los decretos del concilio tridentino.

El fallo del *Interim* y de la *Formula reformationis* era no haber sido dictados por la competente autoridad de la Iglesia, y que representaban una problemática ingerencia del césar en los asuntos

---

17. G. SCHREIBER, *Weltkonzil von Trient* II, Friburgo 1951.

18. L. LENHARDT, *Die Mainzer Synoden von 1548 und 1549:* AMrhKG 10 (1958) 67-111; H. FOERSTER, *Reformbestrebungen Adolfs III. von Schaumburg 1547-56 in der Kölner Kirchenprovinz,* Munster 1925; LOSERTH, *Die Salzburger Prov.-Synode von 1549.* «Arch. für östr. Gesch.», 85 (1898) 131-357; B. CASPAR, *Das Erzb. Trier im Zeitalter der Glaubensspaltung,* Munster 1966, 68-84; H. MOLITOR, *Kirchliche Reformversuche der Kurfürsten und Erzbischöfe v. Trier,* Wiesbaden 1967, 96-99.

internos de la Iglesia. La bula de indulto papal de 18 de agosto de 1548 [19] podía interpretarse como una especie de sanción de estas medidas político-religiosas. Tras largas negociaciones, en ella concedía el papa las dispensas solicitadas por Carlos V para favorecer la reunión [20]. Siguen la misma dirección que el *Interim* y la fórmula de reforma. En la bula se posibilita la rehabilitación de concubinarios penitentes, la ordenación de predicantes no ordenados antes y la ocupación en la cura parroquial de almas de los salidos de órdenes religiosas. Se concede bajo determinadas cautelas el cáliz de los laicos y se facilita una composición con posesores de rentas y fortunas provinientes de antiguos bienes de la Iglesia.

El *Interim* era difícil de ejecutar. Como dictado de una potencia vencedora en la guerra, llevaba un lastre que incitaba a la resistencia. Para realizar sus posibilidades positivas faltaba el personal convincente. Faltaban sacerdotes y religiosos que hubieran podido sustituir a los predicantes heréticos de la oposición. Los jesuitas comenzaban precisamente entonces a sentar pie en Alemania. Sólo en el sur de Alemania, en ciudades como Augsburgo, Ulm y Constanza y en Württemberg, podía el emperador hacer hasta cierto punto valer el *Interim*. En Sajonia se había implantado una fórmula moderada. Los teólogos de Wittenberg, con Melanchthon a la cabeza, el Melanchthon siempre pronto a la inteligencia, habían presentado sus reparos, en julio de 1548, en una dieta de Meissen (CR 7, 12-45). En el artículo sobre la justificación había —según ellos— «bastante cosa buena», sobre todo que «somos justificados de balde, por gracia» (16), pero «se había mezclado también mucha levadura farisaica» (ibid.). Tras nuevas discusiones en Pegau y Torgau, surgió en Altzelle una nueva fórmula. En ella se reúnen las «cosas intermedias» *(adiaphora)*, sobre las que cabía unirse. Ello condujo, el 28 de diciembre de 1548, a decretar el *Interim de Leipzig* (CR 7, 258-264). Se introducen de nuevo la confirmación y la santa unción, se traspasa la ordenación a los obispos, y se ordenan las ceremonias y ornamentos de la misa y hasta la fiesta del Corpus. Se quería mantener y ceder en los *adiaphora*. Fue publicado con un mandato del príncipe elector Mauricio de 4 de julio de 1549, sólo en extracto, y es el *Interim menor* (CR 7,

19. Texto en LE PLAT IV, 121.
20. CT VI, 767ss.

426-428). No logró importancia mayor, pero desencadenó entre los teólogos de Wittenberg la grave contienda sobre los *adiaphora* (cf. cap. XXVII). Matías Flacius, discípulo de Lutero, se declaró en contra, abandonó Wittenberg y, desde Magdeburgo, «púlpito de nuestro Señor», juntamente con Nicolás de Amsdorf, hizo viva guerra al *Interim* que significaría el *interitus* de la reforma. Y no se mordió la lengua para reirse y burlarse de Juan Agrícola y el cobarde Melanchthon.

Carlos V lanzó sobre Magdeburgo la proscripción imperial y encargó su ejecución a Mauricio de Sajonia. La eficaz resistencia de esta ciudad fortaleció también a otras ciudades protestantes nortealemanas en su actitud negativa contra el *Interim*.

La revolución de los príncipes

La dieta de 1550-51, en Augsburgo, estuvo bajo el signo del concilio, cuya reapertura en Trento anunció el nuevo papa Julio III. Los estamentos protestantes se declararon dispuestos a enviar diputados, pero negaron su ayuda para la ejecución del *Interim* y de la reforma imperial. Se propagaba una creciente oposición contra Carlos V. Ya en febrero de 1550, Hans de Küstrin, Alberto de Prusia y Juan Alberto de Mecklenburgo habían formado en Konigsberg una liga para el sostenimiento del protestantismo, y particularmente para el apoyo de Magdeburgo. Ahora fueron conocidos los esfuerzos del emperador para asegurar a su hijo Felipe la sucesión en el imperio; esfuerzos que, el 9 de marzo de 1551, desembocaron en un pacto de familia habsbúrgico. Según él, Fernando seguiría como emperador; pero, al mismo tiempo, Felipe, heredero de España, sería rey de romanos y, por ende, sucesor de Fernando en el imperio. Maximiliano, hijo de Fernando, vendría en segundo lugar después del español. Consecuencia de este arreglo de familia fue el extrañamiento de los hermanos Carlos y Fernando y la inquietud de los príncipes, que creían deber temer la *viehische spanische Servitut* (la bruta servidumbre española).

Abogado de la libertad de los príncipes se proclamó a sí mismo Mauricio de Sajonia. Ya sin eso le resultaba molesto que los enemigos del *Interim* lo pusieran en la picota como traidor de la causa

protestante; por añadidura, el emperador no había colmado del todo sus esperanzas de acrecentamiento de poder y no había accedido a sus reiterados ruegos en favor de la liberación de su suegro Felipe de Hesse. Mauricio temía además que la liga de Königsberg pudiera perseguir el fin de restablecer, con ayuda francesa, el antiguo principado electoral de Sajonia. Entonces comenzó un refinado doble juego. Mientras abría negociaciones con Francia, demostró a par su fidelidad al emperador ejecutando la proscripción imperial contra Magdeburgo, que capituló a 4 de noviembre de 1551. Se unió con los confederados de Königsberg, a quienes ya en enero de 1551 había quitado las tropas reunidas en Verden para socorrer a Magdeburgo, y con Guillermo de Hessen. Todos juntos, a 15 de enero de 1552 celebraron en el castillo de Chambord un tratado con Enrique II rey de Francia. Éste les prometió ayuda financiera para atacar al emperador. y se hizo prometer en cambio el vicariato imperial sobre las ciudades de Metz, Toul y Verdun. Con ello se le abría al francés la puerta del imperio y se hincaba una cuña entre los Países Bajos y Borgoña. Simultáneamente reforzaba Enrique II los planes de ofensiva de los turcos y alentaba a la rebelión a los enemigos del césar en Italia.

Carlos V había echado en saco roto múltiples advertencias. Así se halló inadvertido cuando Mauricio de Sajonia avanzó, a fines de marzo, hacia Augsburgo y luego hacia el Tirol, mientras Alberto Alcibíades de Brandenburgo-Kulmbach oprimía a los obispados francones. Entretanto negoció Mauricio sin resultado con Fernando en Linz (19-4 a 1-5). Antes de que hubiera nuevas juntas en Passau para negociar, las tropas de los príncipes rebeldes, pasando por el desfiladero de Klause, avanzaron hacia Innsbruck. Carlos V se vio forzado a huir, por el Brénero, hacia Villach. Ya antes (28-4-1552), ante las noticias de guerra, se había dispersado el concilio de Trento (cf. p. 655).

El emperador estaba herido en lo más íntimo, pero no quebrantado. Cuanto más tiempo ganaba para preparar el enérgico contraataque, tanto más se fortalecía su posición en las negociaciones que se llevaron a cabo en Passau de mayo a julio de 1552. El rey Fernando a quien de nuevo apretaban los turcos, se hizo aquí orador de los neutrales y mediador entre el emperador y los rebeldes. Estos pedían la abolición del *Interim*, la convocación de una junta nacio-

nal para el arreglo de los artículos religiosos y una paz duradera en materia de religión. Los bienes de la Iglesia debían quedar en manos de sus actuales poseedores. El emperador no se dejó ganar para una renuncia definitiva a la reunión confesional ni a limitación alguna forzosa de sus derechos imperiales. En la *transacción* o pacto de *Passau* sólo aprobó una vez más un armisticio hasta la próxima dieta en que se arreglaría la cuestión religiosa y la de los gravámenes.

La paz religiosa de Augsburgo

Tras el fracaso de una campaña contra Francia a fines de otoño de 1552 y del levantamiento del sitio de Metz (enero de 1553), Carlos V dejó para siempre Alemania y entregó el imperio a su hermano Fernando. Se sentía impotente para restablecer la unidad religiosa en el imperio y tenía «escrúpulos» de cooperar en ninguna otra solución [21]. Todavía convocó en Augsburgo la dieta que ya se atrasaba, pero no quiso presentarse ya él personalmente. Con escasa concurrencia, la dieta se abrió finalmente el 5 de febrero de 1555. El emperador protestó de antemano contra todo lo que «ofendiera, violara, debilitara o agraviara en lo más mínimo a nuestra verdadera, antigua, cristiana y católica religión». Tras la muerte de Mauricio de Sajonia († 1553) les faltaba a los protestantes una cabeza directiva. Pero habían afirmado su resolución de lograr una paz religiosa absoluta y perpetua. Personalmente, sólo está presente en Augsburgo, de los príncipes protestantes, el duque de Württemberg. Las negociaciones fueron llevadas por consejeros principescos, juristas de oficio y diplomáticos. El deseo de paz era grande y la convicción de la necesidad de una componenda, universal. Sin embargo, el tiempo no estaba aún maduro para una real paz religiosa. Los protestantes reclamaban para sí un ejercicio sin trabas de la religión; pero no estaban dispuestos a conceder lo mismo en sus territorios a católicos e iluminados [22]. El 14 de septiembre, apelando

21. En carta de 8-6-1554 a Fernando — «la abdicación efectiva de Carlos como rey alemán» (K. BRANDI. *Karl V.* II, 398) — se dice· *«seulement pour le respect du point de la religion, auquel j'ai mes scrupules»* (K. LANZ, *Correspondenz* III, 624).

22. «Que (los estamentos protestantes) pedían mayor libertad que la que ellos pensaban dar, es cosa de que no puede caber duda» (A. DRUFFEL - K. BRANDI, *Reichsgeschichte*, IV, 739, n.º 1).

a su conciencia, los de Estrasburgo se opusieron a tolerar en su ciudad una minoría católica, pues una tolerancia del catolicismo era un pecado contra Dios[23].

De los estamentos de la antigua fe, sólo el obispo de Augsburgo, cardenal Otto von Waldburgo, sostuvo una concepción consecuente, siquiera fuera irrealizable. El cardenal declaró que para él era imposible aprobar la escisión de la Iglesia católica una, ni reconocer competencia a la dieta para tomar pareja decisión[24]. Sin embargo, a la noticia de la muerte de Julio III (23-3), abandonó la dieta junto con el legado, cardenal Morone, a fin de tomar parte en el cónclave. El hecho de que no volviera y se hiciera representar por su canciller, se fundaba sin duda en su intuición de que estaba solo en su idea de no hacer concesión alguna[25]. La curia romana estuvo por de pronto representada por el nuncio Delfino; luego, provisionalmente, por Lippomani; pero, en las negociaciones decisivas de las últimas semanas, no estuvo en absoluto representada.

Apenas si se sacaron a relucir argumentos teológicos en Augsburgo. La suerte de las confesiones la decidieron los príncipes o sus juristas. Ya no pensaba nadie en una armonía en dogma y culto. Se aspiraba a una paz duradera en política eclesiástica entre estamentos de confesión distinta en el imperio. Hubo dificultades, aparte la cuestión de la posesión y goce de los bienes de la Iglesia, en la exigencia planteada a los obispos de que renunciasen a la jurisdicción sobre súbditos de príncipes protestantes. Duramente se luchó en torno al reconocimiento del «reservado eclesiástico», según el cual un príncipe eclesiástico imperial que se pasara a la reforma perdía oficio y señorío. Los protestantes se resistían a asentir a ello. Como el rey Fernando persistiera en el «reservado» y recalcara «haber jurado por su honor que no se volvería atrás», presentaron ellos su contrapartida de que los estamentos eclesiásticos tendrían que garantizar a los caballeros, ciudades y comunidades evangélicas «la libertad de religión». Fernando asintió pero no logró de los católicos que ese punto se admitiera en el decreto de la dieta, sino que sólo se permitió como declaración accesoria *(declaratio Ferdi-*

23. Ibid. 719.

24. J. GRISAR. *Die Stellung der Päpste zum Reichstag und Religionsfrieden von Augsburg 1555:* StdZ 156 (1954-55), 440-462, p. 444; K. REPGEN, *Die römische Kurie* I, 1, p. 74.

25. K. REPGEN, *Die römische Kurie* I, 1, p. 74. n.º 80.

nandea)[26]. En cambio fue admitido el «reservado eclesiástico» con la añadidura de que los protestantes no habían asentido.

El 25 de septiembre de 1555, con el decreto de la dieta, fue publicada la *paz religiosa de Augsburgo*.

De acuerdo con ella, después de tantos intentos infructuosos de paz, se convino en que ningún estamento del imperio debía ser combatido por el emperador ni por un príncipe ni sufrir otro daño alguno por razón de pertenecer a la confesión de Augsburgo (§ 3). A la inversa, los príncipes de la confesión de Augsburgo no deben hacer daño alguno a los estamentos seculares o eclesiásticos que perseveren en la antigua fe (§ 4). Sin embargo, los que no pertenecen a ninguna de las dos confesiones, deben quedar excluidos de esta paz (§ 5). La libre elección de la profesión de fe vale sólo para los estamentos del imperio, no para sus súbditos. Éstos, según el principio: *Ubi unus dominus, ibi una sit religio*[27], deben aceptar la confesión de la autoridad. Si no pueden decidirse a ello, debe reconocérseles el derecho de emigrar después de vender sus bienes (§ 11). Comoquiera que los partidos religiosos no pudieron avenirse en la cuestión del paso de un eclesiástico o la confesión augustana, determinó el rey, en virtud de autoridad imperial, que los arzobispos, obispos, prelados u otros estamentos eclesiásticos que apostataran de la antigua religión perdieran oficios y bienes y pudieran los cabildos elegir un sucesor que, según antigua tradición, recibe todos los bienes (§ 6). Así pues, los príncipes eclesiásticos podían hacerse luteranos como personas privadas sin obligación de seguirlos sus súbditos, y con pérdida de su señorío. Respecto de los bienes de la Iglesia se toma como norma el estado de posesión al tiempo de la transacción de Passau (§ 7). La jurisdicción eclesiástica no debe ejercerse respecto de los estamentos de la CA hasta el definitivo arreglo religioso (§ 8). El estamento de los caballeros que dependían inmediatamente del imperio deben incorporarse en la paz religiosa

---

26. Texto: E. WALDER, *Religionsvergleiche des 16. Jh.* I, Berna ²1960, 68-71.

27. Esta frase repetida muchas veces durante las negociaciones vino a convertirse más tarde en la conocida fórmula *Cuius regio, eius et religio*. Aparece por vez primera en las *Institutiones iuris canonici* (Francfort ²1612) del luterano JOACHIM STEPHANI: *«ut et ideo hodie religionem religioni cohaerere dici potest, ut cuius sit religio, hoc est ducatus, principatus, territorium seu ius territorii, eius etiam sit religio hoc est ius episcopale seu iurisdictio spiritalis»* (lib. I, cap. 7, n.º 52). Citado según M. HECKEL, *Staat und Kirche nach den Lehren der ev. Juristen*: ZSavRG 42 (1956), 212, n.º 430.

(§ 13). En las ciudades imperiales en que coexisten ambas confesiones, debe continuarse así, y cada una debe dejar en paz a la otra en su fe, ceremonias y bienes (§ 14). La paz ha de seguir válida hasta un arreglo pacífico y definitivo de la cuestión religiosa. Si la unión no se logra en un concilio general o nacional, o en una dieta, debe continuar válida «como una paz perpetua, constante, firme y absoluta» (§ 12).

Se ve, pues, que la paz religiosa era entendida como algo provisional hasta que un concilio u otra autoridad religiosa competente restableciera la unidad. Sólo caso de que no se arreglaran mejor las cosas, debía tener duración. De hecho se convirtió en algo definitivo e inició un período de paz de duración desconocida en Alemania.

La escisión religiosa fue definitiva y quedó creada la coexistencia jurídica de dos confesiones. Se fundó el principio de paridad, siquiera sólo para el imperio, como equilibrio entre partes confesionalmente cerradas, una paridad, por tanto, que estribaba en imparidad de los territorios. No puede, por tanto, hablarse de tolerancia y libertad de conciencia. Al contrario, el señor del territorio determinaba la religión de sus súbditos, y sólo renunciaba, por el reconocimiento del derecho a la emigración, a aplicar plenamente el derecho medieval contra el hereje con todas sus consecuencias para el cuerpo, la honra y los bienes. El arreglo tuvo por supuesto el moderno estado territorial, a cuya consolidación contribuyó a su vez esencialmente la cerrazón confesional. La supresión de la jurisdicción episcopal en los territorios protestantes hizo que la evolución acabara en iglesias regionales y exigió el episcopado del señor temporal, que no podía desde luego dirigir espiritualmente a su iglesia pero la hizo administrar por sus juristas. La politización de la religión y el encapsulamiento territorial de las confesiones acreció su mutuo extrañamiento. Sabían poco una de otra, y ello de oídas en deformación polémica.

Los puntos oscuros de la paz religiosa ofrecían además materia de conflicto. Los estamentos protestantes no se sentían obligados al «reservado eclesiástico». En vano intentaron suprimirlo en dietas posteriores. De hecho, la secularización de obispados y cabildos del norte y centro de Alemania no alcanzó su punto culminante hasta después de 1555: en Sajonia, Meissen, Merseburgo y Naum-

burgo, y en el norte de Alemania, Bremen, Lübeck, Schwerin, Camin, Verden, Havelberg, Brandenburgo y Lebus. La *declaratio Ferdinandea* sobre la protección de protestantes en territorios eclesiásticos no tenía formalmente validez jurídica [28], pero retuvo en muchos casos a los obispos católicos, ya de suyo poco seguros, de pretender también para sí el derecho de determinar la confesionalidad de sus súbditos. A la inversa, muchas ciudades imperiales no cumplieron la ordenación de proteger la minoría confesional. Las comunidades del *Interim* fueron las más de las veces de nuevo oprimidas. Sin embargo, el artículo de las ciudades hizo posible la persistencia de conventos y cabildos en ciudades imperiales de mayoría protestante. Si originariamente la paz sólo vigía para los adeptos de la *Confessio Augustana*, de hecho pronto entraron a gozar también de ellos los reformados, aunque no sin contradicción y, hasta 1648, sin obligatoriedad jurídica. A ello contribuyó decisivamente la conversión al calvinismo de Federico III del Palatinado (1563). Así, la paz de Augsburgo no pudo impedir la escisión del protestantismo alemán.

Con el abandono de la validez exclusiva de la sola verdadera fe católica, la idea del imperio recibía una herida en lo más hondo. El imperio se degradó en mera confederación de estados territoriales. Fue más que coincidencia temporal que Carlos V abdicara la corona imperial el 12 de septiembre de 1556. La actitud de la curia con cuyas normas era, en efecto, incompatible la paz religiosa, sólo se comprende, si se tiene en cuenta que, bajo Julio III, se evitó una ingerencia en la situación alemana, pues se la tenía ya sin más por perdida [29], y, bajo Paulo IV, dominaron hasta punto tal las diferencias con la casa de Habsburgo, que «la paz religiosa no fue factor determinante» [30]. Probablemente, entre quienes rodeaban a Paulo IV, se pensó en una protesta contra la paz religiosa de Augsburgo; pero todo quedó en lamentos y acusaciones al rey Fernando y otros. No se llegó a una protesta formal y a un veto jurí-

---

28 No fue publicada ni señalada la cámara judicial imperial, por lo que no fue nunca derecho válido para este tribunal.

29. Morone escribe como legado a 26-3-1555 de Augsburgo a Roma: «El menor mal que aquí puede hacerse paréceme ser no hacer nada y dejar que las cosas caigan por sí mismas más bien que hacerlas con decretos». Cf. H. LUTZ, *Karl V. und die Kurie* 1552-56; RSTI 13 (1959), 22-49, p 40s; K. REPGEN, *Die römische Kurie* I, 1, p. 77, n.º 92.

30. H. LUTZ, *Christianitas afflicta,* 472

dico contra la paz religiosa de Augsburgo, y podemos decir que para bien del afianzamiento de la posición católica en Alemania [31]. Los estamentos católicos, con Fernando I a la cabeza, estaban convencidos de que, de momento, no se ofrecía solución mejor, si no se quería sufrir nuevas pérdidas y cargar con nuevas luchas y guerra. Con ideas de su tiempo, para las que no estaba maduro el de entonces, Pío XII comprendió 400 años más tarde la verdad histórica cuando declaró sobre la paz religiosa de Augsburgo: «El bien común del imperio y de la Iglesia, para la que se trataba de ser o no ser dentro de las fronteras alemanas, justificó la firma de los príncipes católicos bajo el acuerdo religioso» [32].

---

31. Esto se ha demostrado con J. GRISAR *(Die Stellung der Päpste:* StdZ 156, 1954-55, p. 461) por H. LUTZ *(Christianitas afflicta,* 471-474) y K. REPGEN *(Die romische Kurie* I, 1, p. 82-86).

32 AAS 47 (1955), 597.

Sección cuarta

EUROPA BAJO EL SIGNO DEL PLURALISMO DE CONFESIONES

Por Erwin Iserloh

Profesor de la Universidad de Munster

XXV. La reforma protestante en los países nórdicos

BIBLIOGRAFÍA: *Países nórdicos: Bibliographie de la Réforme (1540 1648).* Ouvrages parus de 1940 à 1955, fasc. 2, Leiden 1960; H. KELLENBENZ, *Forschungsbericht über skandinavische Geschichte,* I: HZ 190 (1960), 618-655; I.G. LINDHARDT, *Den nordiske Kirkes Historie,* Copenhague 1945; M. GERHARDT - W. HUBATSCH, *Deutschland und Skandinavien im Wandel der Jahrhunderte,* Bonn 1950; G. JOHANNESSON, *Die Kirchenreformation in den nordischen Ländern:* XI[e] Congrès International des Sciences Historiques-Rapports, IV, Göteborg-Estocolmo-Upsala 1960, 48-83 (bibl.); G. SCHWAIGER, *Die Reformation in den nordischen Ländern,* Munich 1962, (bibliografía).

Dinamarca: Acta Pontificum Danica, V-VI, ed. dirigida por A. KRARUP - J. LINDBECK, Copenhague 1913-15; N.K. ANDERSEN, *Confessio Hafniensis (1530),* Copenhague 1954; E.H. DUNGLEY, *The Reformation in Denmark,* Londres 1948; HAL KOCH - B. KORNERUP, *Den Danske Kirkes Historie,* IV, Copenhague 1959; *Ekklesia,* ed. dirigida por F. SIEGMUND - SCHULTZE, II, 7, Leipzig 1937; L. SCHMITT, *Der Karmeliter Paulus Heliä,* Friburgo 1893; id., *Joh. Tausen,* Colonia 1894; id., *Die Verteidigung der katholischen Kirche in Dänemark gegen die Religionserneuerung,* Paderborn 1899; id., (ed. dirigida), *Nic. Stagefyr seu Herborn, Confutatio Lutheranismi Danici (1530),*

Quaracchi 1902; J.O. ANDERSEN, *Der Reformkatholizismus und die dänische Reformation*, Gütersloh 1934; id., *Paulus Helie*, I, Copenhague 1936; M. CHRISTENSEN, *Hans Tausen*, Copenhague 1942; C.T. ENGELSTOFT, *Liturgiens Historie i Danmark*, Copenhague 1840; J. SCHNELL, *Die dänische Kirchenordnung von 1542 und der Einfluss von Wittenberg*, Breslau 1927; E. FEDDERSEN, *Philippismus und Luthertum in Dänemark und Schleswig-Holstein:* Festschr. H. VON SCHUBERT: ARG ErgBd 5, Leipzig 1929, 92-114; id., *Die lateinische Kirchenordnung König Christians III von 1537: Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengesch.* I, 18 (1934), 1-93; O. KAEHLER, *Zur Gesch. der dänischen Kirchenordnung von 1537:* Festschr. K HAFF, Innsbruck 1950, 111-119.

Noruega: Diplomatarium Norvegicum, hasta ahora 21 t., Oslo 1847ss; A. CHR. BAUG, *Den norske kirkes historie ireformationsaarhundredet*, Oslo 1895; *Ekklesia*, ed. dirigida por F. SIEGMUND-SCHULTZE, II, 6, Gotha 1936; J. WELLE, *Norges kirkehistorie*, Oslo 1948; O. GARSTEIN, *The Reformation in Norway:* «The Month» N.S. 21, Londres 1959, 95-103.

Islandia: Diplomatarium Islandicum, 12 t., Copenhague 1857-1902; Reykjavik 1900-32; F. JOHANNEUS, *Historia ecclesiastica Islandiae*, 4 t., Copenhague 1772-78; J. HELGASON, *Islands Kirke fra Reformationen til vore Dage*, Copenhague 1922; *Ekklesia*, ed. dirigida por F. SIEGMUN-SCHULTZE, II, 7, Leipzig 1937; T.J. OLESON, *Bishop Jon Arason (1484-1550):* «Speculum» 28 Cambridge-Mass. 1953, 245-278; cf. ibid., 29 (1954), 535s.

Suecia: J. WEIDLING, *Schwedische Gesch. im Zeitalter der Reformation*, Gotha 1882; J. ANDERSSON, *Schwedische Geschichte*, Munich 1950; B. GUSTAFSSON, *Svenk kyrkogeografi*, Malmö 1957; id., *Svenk kyrkohistoria*, Estocolmo ²1963; J.F. MARTIN, *Gustave Vasa et la Réforme en Suède*, París 1906; HJ. HOLMQUIST, *Die schwedische Reformation 1523-1531*, Leipzig 1925; S. KJÖLLERSTRÖM, *Kirche und Staat in Schweden nach der Reformation:* ZSavRGkan 41 (1955), 271-289; id., *Guds och Severiges lag under reformationstiden*, Lund 1957; id., *Gustav Vasa und die Bischofsweihe (1523-1531):* Festschr. für JOH. HECKEL, ColoniaGraz 1959, 164-183; H. YRWING, *Gustav Vasa, kröningsfragen och Västeras riksdag 1527*, Lund 1956; I. SALVENIUS, *Gustav Vasa*, Estocolmo 1950; E. FÄRNSTRÖM, *Laurentius Petris Handskrivna Kyrkoordning av à 1561*, Estocolmo 1956; OLAVUS PETRI, *Samlade skrifter*, 4 t., ed. dirigida por B. HESSELMANN, Estocolmo 1914-17; R. HOLM, *Olavus Petri*, Uppsala 1917; C. BERGENDOFF, *Olavus Petri and the Ecclesiastical Transformation in Sweden (1521-1552)*, Nueva York 1928; R MURRAY, *Olavus Petri*, Estocolmo 1952; S. INGEBRAND, *Olavus Petris reformatoriska askadning*, Uppsala 1964, Bibl ; G. CARLSSON, *Preussischer Einfluss auf die Reformation Schwedens:* Festschr. O. Scheel, Schleswig 1952, 36-48; J. KOLBERG, *Aus dem Leben der letzten katholischen Bischöfe Schwedens:* «Vorlesungsverzeichnis der Akademie Braunsberg» (1914); *Briefe von Johannes und Olaus Magnus*, ed. dirigida

por G. Buschbell, Estocolmo 1932; Th. von Haag, *Die apostolische Sukzession in Schweden:* «Kyrkohistorisk Arsskrift» 44, Uppsala 1945, 1-168; J G. Hoffmann, *La réforme en Suède 1523-1527 et la succession apostolique,* Neuchatel 1945; E. Benz, *Bischofsamt und apostol. Sukzession im dt. Protestantismus,* Stuttgart 1953; Y. Stenström, *Om biskops tjänst och ämbete,* Estocolmo 1959.

Finlandia: W. Sommer, *Gesch. Finnlands,* Munich 1938; I. Salomies, *Suomen kirkon historia,* 3 t., Helsinki 1944-62; G. Sentzke, *Die Kirche Finnlands,* Gotinga ^{2}1963; *Ekklesia,* ed. dirigida por F. Siegmund-Schultze, II, 8, Leipzig 1938; J. Gummerus, *Michael Agricola, der Reformator Finnlands,* Helsinki 1944.

La introducción de la reforma y la organización de la nueva Iglesia en los países escandinavos se debió, más aún que en el centro de Europa, a la presión de fuerzas políticas. Los reinos nórdicos de Dinamarca, Suecia y Noruega, más los países vecinos de Islandia y Finlandia, se habían federado desde 1397 en la unión de Kalmar, que fue más una unión personal bajo el rey danés, que una sólida unidad política. Las rivalidades nacionales llevaban a contiendas continuas. Si el rey de Dinamarca buscaba quebrar, por medio de la innovación religiosa, el poder de la nobleza, especialmente de los obispos, para Suecia la reforma protestante era el camino para sacudir la dominación danesa. En cambio, Noruega e Islandia defendían con su fe católica su independencia frente a Dinamarca. Sin miramiento alguno ni intento de colorear la cosa, se echó mano de los bienes de la Iglesia y monasterios, bien administrados y copiosos.

El cristianismo no estaba aún tan profundamente arraigado en los países nórdicos como en el sur y centro de Europa; en cambio, aquí no se conoció un «otoño de la edad media» con una religiosidad diferenciada y pretenciosa de una parte, y manifestaciones de decadencia de época tardía, de otra. Vivíase como la cosa más natural del mundo, sin contradicción, en las formas de la piedad católica. Los esfuerzos de reforma del siglo XV habían penetrado hasta el norte y tuvieron un efecto más duradero, en parte, que en el centro de Europa. A comienzos del siglo XVI, en el contexto de los estudios humanísticos de la Biblia y los escritos de los padres de la Iglesia, se hizo sentir un catolicismo de reforma, que no siempre es fácil distinguir del movimiento protestante.

La orden de santa Brígida, en su rama masculina y femenina,

desplegaba, a par de las órdenes mendicantes, abundante vida. De los países nórdicos en general puede decirse lo que se ha dicho de Suecia: «Acaso ningún país de la cristiandad europea occidental necesitaba menos de reforma eclesiástica al comienzo de la edad moderna» [1].

Los países escandinavos se dividían, al final de la edad media, en tres provincias eclesiásticas. La danesa, bajo el arzobispo de Lund, comprendía los obispados de Aarhus, Börglum, Odense, Ribe, Roskilde y Viborg. Suecia y Finlandia formaban el arzobispado de Uppsala con los sufragáneos de Linköping, Skara, Strängnäs, Växjö, Västerås y Åbo. A la provincia eclesiástica de Noruega con el arzobispado de Trondheim (Nidaros) pertenecían los obispados de Bergen, Hamar, Oslo y Stavanger con Hólar y Skálholt en Islandia.

Dinamarca

En Dinamarca, el rey Christian II (1513-23), hombre de dotes, pero desequilibrado y juguete de sus pasiones, quiso quebrantar el poder de la nobleza y de los prelados y hacer heredera la monarquía. Por medio de medidas progresivas, como mejoras de la instrucción popular y de la administración de justicia, así como por el fomento del comercio y tráfico, supo ganarse al pueblo. Por corto tiempo logró en 1520 imponer su dominio en Suecia contra las aspiraciones de independencia bajo Sten Sture, presidente del reino. Por el «baño de sangre de Estocolmo», trató de deshacerse de sus contrarios en la nobleza sueca; pero se hizo tan odioso que le fue fácil al joven Gustavo Vasa ganarse al pueblo con dirigentes de la nobleza y de la Iglesia y ser elegido en 1521 presidente del reino. En otoño de este año, el gobierno danés hubo de abandonar el país. Con ello el dominio de Christian II se redujo a Dinamarca, Noruega e Islandia.

Ya en octubre de 1520 pidió al señor temporal de Lutero, el príncipe elector Federico el Sabio, le mandara un predicador de la pura palabra de Dios. Así vino, en junio de 1521 *Karlstadt* a Dinamarca; pero no pudo realizar sus ideas radicales, pues el rey,

1 H. Holmquist, *Die schwedische Reformation 1523-1531*, Leipzig 1925, 5.

por consideraciones políticas, entre otros con su cuñado Carlos V, no quería llegar a una ruptura con la antigua Iglesia. Christian II organizó por de pronto su régimen de iglesia regional. Cercenó los derechos de los obispos y prohibió la apelación a Roma. Permitió el matrimonio de los sacerdotes. Sin embargo, a comienzo de 1523 hubo de fracasar el rey ante la oposición de la nobleza, incluso de una serie de obispos. Le negaron la fidelidad y levantaron al duque Federico de Holstein por rey de Dinamarca, al que impusieron obligación de proceder contra los discípulos de Lutero y contra todos los otros que predicaran «contra Dios, la fe de la santa Iglesia, el padre santo de Roma o la Iglesia romana». Sin embargo, Federico I (1523-33) favorecía el luteranismo tanto más abiertamente cuanto más afirmada veía su posición. En junio de 1526 dio su hija por mujer a Alberto de Prusia, el primer príncipe eclesiástico que se hizo protestante y transformó el estado de la orden teutónica en un ducado secular. Federico favoreció a *Hans Tausen* (1494-1561), el «Lutero danés», antiguo joannita, que fue ganado en Wittenberg, el año 1523, para la nueva doctrina y en 1526 le hizo su capellán cortesano, a pesar de que contra él corría una acusación de herejía.

Efecto pernicioso tuvo el hecho de que, en muchas ocasiones, la curia dispuso arbitrariamente de las prebendas de la Iglesia nórdica. Así por ejemplo, no confirmó para arzobispo de Lund al maestro Aage Jepsen Sparre, canónicamente elegido por el cabildo catedral e idóneo para el cargo, sino que, a 6 de febrero de 1520, confirmó el rico arzobispado al cardenal de curia Paolo Emilio Cesi. Seguidamente, Christian II puso uno tras otro a tres de sus favoritos en la silla episcopal de Lund. En 1526 Federico I nombró a Aage Sparre arzobispo; pero le fue negada la confirmación papal. Así que no pudo recibir la consagración episcopal y gobernó como «arzobispo electo». Bajo la impresión de este pleito, logró el rey de la dieta de Odense en 1526, que ningún clérigo debía pedir la confirmación o provisión del papa. Las tarifas correspondientes se aplicarían a la defensa del país. Desde entonces no recibieron ya los obispos la consagración. Así, en 1532, cinco de los ocho obispos daneses, que de suyo sentían católicamente, no fueron ya consagrados.

En la dieta de Odense de 1527 pidieron los obispos que se procediera contra «el nuevo régimen y la nueva doctrina». Pero el

rey se impuso y logró protección jurídica del reino en favor de los luteranos, que ganaron para su causa a la mayoría de las ciudades. Sólo las ciudades episcopales y la población campesina, junto con la nobleza, permanecieron católicas. La antigua fe fue intrépidamente defendida por el carmelita *Pablo Helgesen* (Heliae, aprox. 1485-1534). Estaba imbuido de humanismo bíblico en el espíritu de Erasmo y se prometía una renovación de la Iglesia de la meditación de la Biblia y del estudio de la teología de los padres. De Alemania llamaron los obispos al provincial de los franciscanos y predicador de la catedral de Colonia *Nicolás von Herborn* (hacia 1480-1535). Él compuso la declaración de los obispos contra los 43 artículos de la *Confessio Hafniensis,* que 21 predicantes protestantes bajo la dirección de Hans Tausen presentaron en julio de 1530 a la dieta de Copenhague, y una *Confutatio Lutheranismi Danici.* El rey prosiguió consecuentemente su política de favorecimiento del luteranismo. Después de su muerte (1533), quisieron los obispos impedir la elección de su hijo mayor Christian, de tendencias luteranas, en favor del hermano menor de éste, todavía menor de edad, que se había educado entre católicos reformistas y hacía esperar una restauración católica. En la dieta de Copenhague se logró un aplazamiento de la elección. Sin embargo, una guerra civil, apoyada por Lübeck, con el fin de instaurar de nuevo al desterrado Christian II, hizo forzosa la elección de Christian III (1534-59). La elección supuso el triunfo de la reforma luterana en Dinamarca y, por ende, en Noruega e Islandia. Los obispos fueron encarcelados, excluidos del gobierno civil, y sus bienes incautados para la corona. Por un proceso de la dieta de 30 de octubre de 1536 fueron depuestos y sustituidos por superintendentes. Estos fueron, en el fondo, empleados reales. Para organizar la nueva Iglesia fue llamado a Copenhague Juan Bugenhagen, que coronó al rey, compuso por el patrón de la ordenación eclesiástica de Sajonia la *Ordinantia Ecclesiastica* y ordenó a siete superintendentes. Éstos tomaron más tarde el título de obispos, sin preocuparse de la «sucesión apostólica». La «Ordenanza de la Iglesia» sólo fue aceptada por el consejo del reino en 1539 como solución interina hasta que un concilio universal decidiera la cuestión religiosa. De hecho siguió en vigor hasta 1683 y creó una iglesia luterana regional bajo la dirección del rey. Cuando, en 1538, se adhirió Christian III a la liga de Esmalcalda, la

Confessio Augustana vino a ser el credo de la Iglesia de Dinamarca. En 1550 apareció una traducción al danés de toda la sagrada Escritura, la «Biblia de Christian». La resistencia contra la reforma luterana fue quebrantada por medio de la cárcel y el destierro. El rey Christian IV (1588-1648) prohibió bajo pena de muerte a los sacerdotes católicos pisar suelo danés. A la conversión a la Iglesia católica se siguieron durante siglos el destierro y la confiscación de los bienes. Hasta 1844 no fue concedida libertad religiosa.

Noruega

Al mismo tiempo que en Dinamarca, Christian III introdujo la reforma en Noruega. El arzobispo de Nidaros (Trondheim) Olav Engelbriktsson (1523-1537), había intentado salvar con la antigua fe un residuo de independencia noruega frente a Dinamarca; pero no pudo reunir en su mano las fuerzas del país contra Christián III y, en 1537, huyó a los Países Bajos. La reforma protestante fue introducida en Noruega, por el patrón de Dinamarca, sin respaldo del pueblo. Los obispos fueron depuestos y los bienes de iglesias y monasterios confiscados para la corona de Dinamarca.

Las asambleas de señores, en que predominaban varones daneses, de Bergen y Oslo aprobaron en 1539 la «ordenanza eclesiástica» danesa. Sin embargo, en consideración de la población que no estaba aún preparada para la doctrina luterana, se procedió con precaución en su ejecución. Todavía durante décadas se mantuvo la fe católica en la población campesina. Prácticas católicas como las peregrinaciones y el culto de la Madre de Dios y de san Olav rey pervivieron más allá del siglo XVI. La ordenación luterana de la Iglesia de 1607 dio cierta conclusión a la reforma protestante. Fue perjudicial para el arraigo del luteranismo en el pueblo el hecho de que, a par de la Biblia danesa, también la liturgia, los cánticos y el «catecismo menor» de Lutero sólo estaban en danés, y el noruego sólo pervivía como dialecto del pueblo.

Islandia

También en Islandia sucumbió una Iglesia católica viva a la ambición de poder del rey danés. Como Dinamarca y Suecia, también a Islandia llegó el luteranismo por comerciantes y por clérigos jóvenes formados en Alemania. Los obispos Ögmundur Pálsson de Skálholt (1521-40) y Jon Arason de Hólar (1520-50) supieron por de pronto contrarrestar las influencias. A la subida al trono de Christián III recibió Islandia un nuevo virrey en la persona de Klaus de Merwitz, que exigió de los obispos la aceptación de la ordenación eclesiástica de Dinamarca. Éstos se negaron juntamente con la clerecía y, en dos escritos doctrinales, previnieron al pueblo contra Lutero y sus errores. Entretanto, Gissur Einarsson (1515-48), que había vuelto luterano de su estudio en Alemania, disipó los escrúpulos del obispo Ögmundur y se ganó a fuerza de halagos la confianza del viejo y ciego varón. Al retirarse de su cargo en 1540, recomendó como sucesor al joven Gissur Einarsson, que en los últimos años se había hecho imprescindible como su brazo derecho. Gissur fue elegido y se hizo confirmar por el rey en Copenhague como superintendente. En Islandia supo por de pronto mantener poco claras sus intenciones entre los círculos conservadores. Cuando el viejo obispo reconoció su error, desplegó actividad, no obstante sus achaques, en defensa de la antigua fe, hallando apoyo entre los sacerdotes y el pueblo. Entonces intervinieron violentamente los daneses y arrastraron al anciano, en 1541, a una nave, donde murió poco después de hacerse a la vela. El obispo de Hólar, en el norte de Islandia, Jon Arason (1520-50), príncipe eclesiástico, poeta, hombre de estado y guerrero todo en una pieza, estaba resuelto a defender la fe a par de la libertad de Islandia. No obstante tener cuatro hijos, de los que dos eran sacerdotes, y dos hijas, se hizo obispo. Declarado rebelde y hereje por el rey danés, marchó en el verano de 1550, como auténtico descendiente de los vikingos, al sur de la isla, hizo prisionero al obispo protestante de Skálholt y expulsó al virrey del rey de Dinamarca y sus partidarios. Ya parecía que Islandia estaba en sus manos, cuando, a su vuelta al norte, cayó, por traición, en manos de sus enemigos. Fue condenado a muerte y, por negarse a comprar la vida al precio de condiciones

inaceptables para un obispo, fue ejecutado con sus dos hijos sacerdotes. Ahora fue para Christian juego fácil introducir la reforma protestante, que significó a par el saqueo de la isla y el fin de la libertad. No es de maravillar que pasara mucho tiempo hasta que el luteranismo entrara en el corazón del pueblo. Hasta el año 1584 no apareció una Biblia completa en lengua islandesa, luego un libro de cánticos (1589) y un sermonario familiar (1594).

Suecia

En Suecia, el arzobispo de Uppsala, Gustavo Trolle, en connivencia con los daneses, se opuso al movimiento nacional sueco. En 1517 fue depuesto. Christián II de Dinamarca se presentó, en 1520, en su campaña para someter a Suecia, como defensor de la libertad eclesiástica y como protector del arzobispo. En el «baño de sangre» de Estocolmo (1520) hizo el rey danés ejecutar a los dirigentes de la oposición sueca. Con ello quedaba gravemente lastrada la unión de los dos reinos y comprometido el arzobispo Trolle. La lucha de liberación se dirigió, pues, también contra él y contra la Iglesia por él personificada. El año 1521, fue elegido presidente del reino, en Vadstena, Gustavo Erikson Vasa (1496-1560). Pronto tuvo en sus manos a todo el país a excepción de algunas plazas fuertes. El gobierno danás hubo de ceder. Con la subida al trono de Christián II en Dinamarca, lograría Suecia definitivamente su independencia. Por pentecostés de 1523, fue elegido rey Gustavo Vasa en Strängnäs. El arcediano local *Lars Andersson* (Laurentius Andreae; 1470-1552) fue su secretario y canciller. Dirigió la política real en sentido reformatorio y supo hacer que Gustavo Vasa cayera en la cuenta de las ventajas que suponía para el poder real y la caja del estado un sistema eclesiástico luterano. Al rey le importaba poco la religión; sí, empero, asegurar su poder por medio de una iglesia estatal y satisfacer sus necesidades financieras por medio de los bienes de la Iglesia, sin imponer nuevas cargas al pueblo y a la nobleza.

También en Suecia fue dado a conocer el movimiento luterano por obra de comerciantes alemanes o relacionados con Alemania, y por teólogos que habían estudiado en la tierra del protestantismo.

El más importante de entre ellos y el verdadero reformador de Suecia fue Olavus Petri (Pedersson [1493-1552]), que procedía inmediatamente de la escuela de Lutero. Había estudiado en Rostock y Leipzig y, desde fines de otoño de 1516, en Wittenberg. En otoño de *1518* volvió a Suecia, henchido de entusiasmo por la sagrada Escritura como autoridad suprema. Entró al servicio del obispo de Strängnäs, aquí se hizo diácono (1520), presidente o director de la escuela catedralicia y predicador de la catedral. Cuando fueron delatadas sus predicaciones, el rey le procuró un puesto de secretario de la ciudad y predicador de la capilla principal de Estocolmo (1524). Aquí trabajó fervorosamente, hasta 1531, por la reforma protestante. La serie de sus numerosos escritos, predominantemente pastorales, se abrió con *Una instrucción útil* (1526) [2]. Esta primera obra de literatura reformista en Suecia es una mezcla de secciones independientes y de partes traducidas de escritos de Lutero, Butzer y otros.

Olavus Petri compuso cánticos de iglesia, tradujo el Nuevo Testamento (1520) y, en la *Crónica de Suecia* creó la primera gran obra histórica nacional.

En defensa de la fe católica salió al palenque con firmeza y competencia el obispo de Linköping *Hans Brask*, al que prometiera solemnemente Gustavo Vasa, en 1521, que protegería todos los derechos y posesiones de la Iglesia.

Por medio de una imprenta propia propagaba Brask escritos religiosos. Trabajó en una versión del Nuevo Testamento y en escritos pastorales atacó de la forma más viva al luteranismo. No es de maravillar que, en el curso de los años, la oposición al rey fuera cada vez más fuerte. Ello tenía tanto más graves consecuencias cuanto que, en 1523-24, casi todos los demás obispados habían quedado vacantes y provistos de nuevo con candidatos reales. Éstos eran desde luego afectos a la antigua Iglesia, pero no estaban confirmados ni consagrados por el papa. En noviembre de 1523 pidió Gustavo Vasa la confirmación a condición de que se le dispensaran los aranceles usuales, y amenazó que, de lo contrario, haría confirmar y consagrar a los electos *a solo et summo pontifice Christo*. La curia rechazó la petición. El papa confirmó sólo al presidente

2. Sobre los escritos de *O. Petri* cf. S. Ingebrand, *Olavus Petris reformatoriska Askadning*, Lund 1964, 19-48, resumen al 348-351.

del monasterio de santa Brígida en Roma Peder Månsson (Magni; † 1534) como obispo de Västerås y mandó se le confiriera la consagración [3]. El obispo Brask vio el peligro de un cisma y trabajó por la pronta coronación del rey y por la confirmación y consagración de los obispos. Gustavo Vasa no tenía prisa en uno y otro asunto, sino estaba más bien interesado en un aplazamiento. Quería acabar con el «dominio de los obispos» en el país. Pero con la coronación real iba unido un juramento de respetar los privilegios de la Iglesia y la posición de los obispos. Ese juramento quería eludir el rey. Además, le era más fácil manejar a los administradores sólo electos y no consagrados. Después de la consagración se temía pensaran los obispos no tener ya deberes para con él, «sino sólo con el papa de Roma» [4].

La suerte de la Iglesia sueca se decidió en la dieta de Västerås, año de 1527. Por una astuta táctica supo Gustavo Vasa desviar la atención de la cuestión religiosa —él no quería introducir una nueva religión, sino sólo que se predicara la pura palabra de Dios y el puro evangelio— y poner en primer término la necesidad del reino. Y era así que a él le importaba ante todo apoderarse de los bienes de la Iglesia y la plena impotencia de ella a favor de la unidad del estado a que él aspiraba. Las patéticas apelaciones del obispo Hans Brask de mantener la libertad de la Iglesia y la autoridad del papa, sólo produjeron una impresión transitoria. En el decreto de la dieta, los estamentos entregaron completamente la Iglesia al dominio del estado. El decreto determinaba lo que quedaba de rentas o ingresos a los obispos para su ministerio espiritual. Los monasterios quedaron sujetos a la inspección regia o entregados para su explotación a la nobleza. La organización externa de la Iglesia quedó en pie, pero el rey podía instituir y destituir sacerdotes. Éstos tenían que predicar la pura palabra de Dios.

Gustavo Vasa logró en Västerås su propósito. Ahora, su coronación y la consagración de los obispos sólo podía acarrearle ventajas y afirmar su posición frente al extranjero y frente a la oposición en el país. Así, hizo comunicar a los obispos que el pueblo no

3. TH. VAN HAAG, *Die apostolische Sukzession in Schweden:* «Kyrkohistorisk Arsskrift», 44, Uppsala 1945, 5ss.

4. S. KJÖLLERSTROM, *Gustav Vasa und die Bischofsweihe (1523-31):* Festschr. für Joh. Hekkel, ed. dirigida por S. GRUNDMANN, Colonia-Graz 1959, 164-183.

quería permanecer por más tiempo sin «obispos ungidos». Tenían que hacerse consagrar o dejar su puesto. Pero tendrían que ser obispos «conforme a la palabra del Señor y no a la del papa». Consiguientemente tenían que obligarse por juramento a predicar el evangelio, contentarse con los ingresos necesarios para su oficio y ser fieles al rey. Al papa no se lo mentaba. La consagración fue administrada por el obispo de Strägnäs Peder Månsson, consagrado aún en Roma. Los candidatos a la consagración realzaron su lealtad a Roma al afirmar por escrito que, venida la ocasión, pedirían la confirmación a Roma [5]. Una semana más tarde, el 12 de enero de 1528, Gustavo Vasa se hizo ungir y coronar rey en la catedral de Uppsala, según el antiguo uso católico, por los obispos. Pero en el juramento de la coronación no se decía ya palabra sobre la protección de la santa Iglesia ni de los privilegios de los obispos. El sermón lo pronunció el reformador Olavus Petri.

La junta eclesiástica de Örebro, en febrero de 1529, que en otras ocasiones se había mostrado más bien en favor de una reforma católica que no protestante, negó al papa autoridad por encima de la potestad episcopal. La ruptura con el papado apareció con entera claridad, cuando, en 1531, Laurentius Petri, hermano de Olavus, que había acabado justamente sus estudios en Wittenberg, fue elevado, sin contar con Roma, a arzobispo de Uppsala. El mismo año apareció la «misa sueca» de Olavus Petri, que es una traducción y refundición, con espíritu protestante, del antiguo orden de la misa. Es una traducción y refundición de antiguos ordinarios de la misa. Por estos años de 1531-33 ejercía Olavus Petri como canciller del rey Gustavo Vasa, la máxima influencia. Más tarde cayó, junto con Lars Andersson en desgracia del rey. Por consejo y con ayuda de dos alemanes, el teólogo Jorge Norman y el jurista Jorge Pyhy, Gustavo Vasa buscaba fortalecer aún más su influjo sobre la Iglesia. Así la puso bajo la inspección de un superintendente, cargo para el que nombró, en 1539, a Norman, preceptor de sus hijos. Olavus Petri y Lars Andersson no quisieron someterse a este arbitrio cesaropapista y fueron condenados a muerte; luego se los indultó por una fuerte pena pecuniaria. Desde 1543, Olavus trabajó de nuevo como pastor principal de Estocolmo, donde murió en 1552.

5. Ibid 180.

La postura de Gustavo Vasa en la cuestión religiosa en los años siguientes fue cambiante según la situación política. En conjunto se prosiguió sin llamar la atención, pero tenazmente, la organización de la iglesia luterana. Las instituciones externas continuaron más que en otros países. A la verdad, para ganar al pueblo se necesitó aún de mucho tiempo.

De sus hijos siguió a Gustavo Vasa, primero, Erico XIV (1560-1568). Dotado de altas cualidades, pero desmedido y sin sentido de lo posible, se atrajo la enemiga de la nobleza por su intento de proseguir y hasta reforzar el régimen absoluto de su padre, y la de la clerecía luterana por su favorecimiento del calvinismo, cuando hubiera necesitado urgentemente el apoyo de todas las fuerzas del país por razón de la guerra con Dinamarca por la posesión de Livonia. En un levantamiento de la nobleza fue primero destronado en 1568 y posteriormente (1577) envenenado en la cárcel. Su hermano y sucesor, Juan III (1568-92), imprimió a la Iglesia estatal sueca, por la ordenación eclesiástica de 1571, el cuño que guarda aún hoy día. La ordenación había sido ya compuesta en 1561 por Laurentius Petri, pero fue suprimida por Eriko XIV. La versión refundida de 1571 se enlaza más estrechamente con la vieja tradición sueca, presenta una liturgia más rica y da al episcopado más importancia y autoridad [6]. La constitución episcopal de la Iglesia queda plenamente restablecida.

Juan III se interesaba personalmente por la teología. Su matrimonio con Catalina, hermana del rey de Polonia, Segismundo II, que permaneció fiel a su fe católica, su formación humanística y un encuentro con la Iglesia anglicana y su liturgia, le hicieron pensar en una mediación entre la Iglesia católica y el luteranismo. Rondábale la cabeza una unidad de la Iglesia fundada en la común tradición de la época de los padres. Con la autorización del matrimonio de los sacerdotes, del cáliz de los laicos y la lengua popular en la liturgia, le parecía posible la unidad. Sus tendencias «catolizantes» quedaron patentes en la «Nueva ordenación eclesiástica» (1575) y en la «Liturgia de la Iglesia sueca» (1576) el llamado Libro Rojo. Sin miramiento a la oposición, trató con el sabio jesuita Antonio Possevino († 1611) sobre la reconciliación con Roma. Las fuerzas

6. E. FARNSTROM, *Laurentius Petris handskrivna Kyrkoordning av år 1561,* Estocolmo 1956.

opuestas a tales tendencias fueron organizadas por el tercer hijo de Gustavo Vasa, el duque Carlos de Södermanland. Enérgicas medidas contra la recatolización del país le parecieron particularmente imperiosas y prometedoras a la muerte de Juan III, pues el hijo de éste, Segismundo (1592-1599), que ya desde 1587 era rey de Polonia y allí había trabajado fervorosamente por la fe católica, estaba decidido a hacer lo mismo como rey de Suecia. El tiempo hasta su subida al trono lo aprovechó el duque Carlos para poner al nuevo rey ante hechos consumados. El sínodo nacional de Uppsala de marzo de 1593 rechazó por supersticiosa la liturgia del rey Juan III y profesó formalmente la *Confessio Augustana* de 1530. Se hizo depender la coronación del nuevo rey, de la aceptación de estos decretos. Segismundo III se doblegó. Posteriormente, no pudo siquiera imponer libre ejercicio de la religión para su séquito católico. Desilusionado se volvió a Polonia y dejó a su tío, el duque Carlos, el gobierno. Sólo cuando éste, por su proceder autoritario, soliviantó contra sí la alta nobleza del consejo del reino, intentó el rey recuperar el poder por fuerza de armas. Pero venció Carlos, ejecutó después de la dieta de 1560 sangrientas represalias contra sus contrarios y, el año 1604, subió él mismo al trono de Suecia como Carlos IX (1604-11). Ya en 1595 decretó la dieta de Söderköping la expulsión de todos los católicos del país y suprimió el último monasterio, fundación que era de santa Brígida en Vadstena (cf. p. 709).

Finlandia

El destino de la Iglesia de Finlandia estaba totalmente bajo el signo de la dependencia del país respecto de Suecia. Los decretos de la dieta de Västerås (1527) y del sínodo regional de Örebro (1529) fueron también aquí normativos. Ya antes, el canónigo Petrus Särkilathi († 1529) de Åbo (Turku), que había estudiado en Alemania, había propagado doctrinas luteranas. Mårten Skytte, que fue hecho obispo a los setenta años por Gustavo Vasa, era aún personalmente católico, pero fomentó la reforma protestante al enviar jóvenes de talento a estudiar en Alemania. El más importante de ellos, Miguel Agrícola (1508-1557) volvió a Finlandia después de sus estudios en Wittenberg (1536-39) con cartas de recomendación

de Lutero. Fue director de la escuela catedralicia de Åbo. Más tarde coadjutor y, en 1554, sucesor del obispo Mårten Skytte. Agrícola vino a ser no sólo reformador de Finlandia, sino que él puso también el fundamento de la lengua escrita y de la literatura finesa. En 1543 publicó un abecedario, unido al breve catecismo, y, un año más tarde, un extenso devocionario. Su obra capital es la versión del Nuevo Testamento en 1548. Suyas aparecieron también partes del Antiguo Testamento (1551-52) y un santoral o añalejo por el estilo de la «misa sueca».

El mismo año que Agrícola (1554) Paulus Juusten, que había estudiado igualmente en Wittenberg (1543-46), fue hecho obispo del recién fundado obispado de Viborg (Viipuri). Docto y dotado, a par, de cualidades pastorales, pasa por el «Melanchthon de Finlandia». Murió en 1576 como obispo de Åbo. Los esfuerzos de recatolización de Juan III hallaron en Finlandia suelo feraz, pero acabaron también aquí con el sínodo de Uppsala (1593). Para el arraigo del protestantismo en el pueblo tuvieron importancia el libro de *cánticos, en finés, del año 1605*, una edición corregida de la primera de 1580, un catecismo en preguntas y respuestas (1618) y un sermonario en dos tomos.

XXVI. La reforma protestante en Europa oriental

BIBLIOGRAFÍA: E. SEHLING, *Die ev. Kirchenordnungen des 16 Jh.*, IV, V, Leipzig 1911-13 (Bibl.); E. BENZ, *Wittenberg und Byzanz*, Marburgo 1949; R. STUPPERICH, *Der Protestantismus auf seinen Wegen nach Osteuropa: Kirche im Osten*, 1 (1958), 24-40; G. RHODE, *Die Reformation in Osteuropa:* «Zeitschrift für Ostforschung» 7 (1958), 481-500; *Gestalten und Wege der Kirche im Osten*, Festgabe für A. Rhode, ed. dirigida por H. KRESKA, Ulm 1958; R. STUPPERICH, *Geschichtl. Wandlungen und Lebensbedingungen des slawischen Protestantismus:* «Kirche im Osten» 2 (1959), 80-96; J. MATL, *Reformation und Gegenreformation als Kulturfaktoren bei den Slawen:* Festschr. KARL EDER, Innsbruck, 1959, 101-117; R. STUPPERICH, *Melanchthons Verhältnis zu Polen und Ungarn:* «Der Remter, Zschr. für Kultur und Politik in Osteuropa» 6 (1960), 236-243; *La Renaissance et la Réformation en Pologne et en Hongrie*, ed. dirigida por G. SZÉKELY y E. FÜGEDI, Budapest 1963; E.W. ZEEDEN, *Die Entstehung der Konfessionen*, Munich-Viena 1965, 153-178.

Prusia: P. TSCHACKERT, *Urkundenbuch zur Reformationsgesch. des Herzogtums Preussen*, 3 t., Leipzig 1890; H. LAAG, *Die Einführung der Refor-*

mation im Ordensland Preussen: NKZ 36 (1925), 845-873; K. FORSTREUTER, *Vom Ordensstaat zum Fürstentum,* Kitzingen 1951; E.M. WERMTER, *Herzog Albrecht von Preussen un die ermländischen Bischöfe:* «Zschr. für die Gesch. und Altertumskunde Ermlands» 86 (1957), 198-311; id., *Reformversuche im Ermland vor dem Konzil von Trient:* ibid., 87 (1958), 428-437; M. LACKNER, *Neuere Lit. zur preussischen Reformationsgesch.:* «Kirche im Osten» 3 (1960), 195-200; P. TSCHACKERT, *Georg von Polentz,* Leipzig 1888; id., *Paul Speratus von Rötlen,* Halle 1891; R. STUPPERICH, *Johann Briesmans reformatorische Anfänge:* «Jb. für brandenburgische Kirchengesch.» 34 (1937), 3-21; E. ROTH (ed. dirigida), *Vertrau Gott allein. Gebete Herzog Albrechts von Preussen,* Wurzburgo 1956; W. HUBATSCH, *Albrecht von Brandenburg-Ansbach,* Heidelberg 1960; J.B. BLESSING, *Johannes Dantiscus,* Phil. Diss. masch. Hamburgo 1959; R. STUPPERICH (ed. dir.), *Die Reformation im Ordensland Preussen* 1523-24. *Predigten, Traktate und Kirchenordnungen,* Ulm 1966.

Letonia, Estonia, Lituania: L. ARBUSOW, *Die Einführung der Reformation in Liv-, Est- und Kurland,* Leipzig 1921; O. POHRT, *Reformationsgesch. Livlands,* Leipzig 1928; ST. ARNELL, *Die Auflösung des livländischen Ordensstaates,* Lund 1937; K.D. STAEMMLER, *Preussen und Livland in ihrem Verhältnis zur Krone Polens 1561-1586,* Diss. masch. Gotinga 1949; R. WITTRAM, *Die Reformation in Livland: Baltische Kirchengeschichte,* ed. dirigida por id., Gotinga 1956, 35-56; R. RUHTERBERG, *Die Beziehungen Luthers und der anderen Wittenberger Reformatoren zu Livland:* ibid., 56-76; E. TREULICH, *Die Reformation der kurländischen Kirche unter Gotthard Kettler:* ibid., 77-86.

Polonia: CH. A. SALIG, *Vollständige Historie der Augsburgischen Confession,* t. II, Halle 1733, 515-803 (Polonia 1557); K. VÖLKER, *Kirchengeschichte Polen,* Berlín-Leipzig 1930; G. SMEND, *Die Synoden der Kirche Augsburgischer Konfession in Grosspolen,* Posen-Poznán 1930; K.E. JORDT JORGENSEN, *Ökumenische Bestrebungen unter den polnischen Protestanten bis zum Jahre 1645,* Copenhague 1942; A. RHODE, *Gesch. der ev. Kirche im Posener Lande,* Wurzburgo 1956; A. SCHWARZENBERG, *Besonderheiten der Reformation in Polen:* «Kirche im Osten» 1 (1958), 52-64; E.W. ZEEDEN, *Calvins Einwirken auf die Reformation in Polen-Litauen: Syntagma Friburgense. Histor. Studien H. Aubin dargebracht,* Lindau-Constanza 1956, 323-359; K. KRIEJCI, *Gesch. der polnischen Literatur,* Halle 1958; G. SCHRAMM, *Antitrinitarier in Polen 1556-1658, ein Literaturbericht:* «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance» 21 (1959) 473-511; O. BARTEL, *Luther und Melanchthon in Polen: Luther und Melanchthon,* ed. dirigida por V. VAJTA, Gotinga 1961, 165-177; id., *Melanchthon und Polen: Philipp Melanchthon,* Berlín 1963, 227-236; B. STASIEWSKI, *Reformation und Gegenreformation in Polen,* Munster 1960; J. LECLER, *Gesch. der Religionsfreiheit* I, Stuttgart 1965, 519-567; H. HOLZAPFEL, *Tausend Jahre Kirche Polens,* Wurzburgo 1966; A.F. MO-

DREVIUS, *Opera omnia,* ed. dirigida por C. KUMANIECK I-V, Varsovia 1953-60; cf. J. LECLER, *Gesch. der Religionsfreiheit* I, 531-535; JUAN LASKI, *Kerke,* ed. dirigida por A. KUYPER, 2 t., Amsterdam 1866; O. BARTEL, *Jan Laski,* t. I, Varsovia 1955; U. FALKENROTH, *Gestalt und Wesen der Kirche bei Johannes von Laski,* Diss. masch. Gotinga 1958; G. SCHRAMM, *Der polnische Adel und die Reformation 1548-1607,* Wiesbaden 1965.

Bohemia: SCHOTTENLOHER, 62501a-07; P. RICAN, *Des Reich Gottes in den böhmischen Ländern* (traducc. alemana; Stuttgart 1957) (Bibl.); id., *Die Böhmischen Brüder* (traducc. alemana; Berlín 1961) (Bibl.); id., *Melanchthon und die böhmischen Ländern: Philipp Melanchthon,* Berlín 1963, 237-260.

Hungría: G.D. TEUTSCH, *Urkundenbuch der ev. Landeskirche Augsburgischen Bekenntnisses in Siebenbürgen,* 2 t., Hermannstadt 1862-83; id., *Die Reformation im (siebenbürgischen) Sachsenland,* Hermannstadt [10]1929; F. TEUTSCH, *Gesch der ev. Kirche in Siebenbürgen,* 2 t., Hermannstadt 1921-1923; A. SCHULLERUS, *Die Augustana in Siebenbürgen,* Hermannstadt 1923; V. BRUCKNER, *Die oberungarischen Glaubensbekenntnisse und die CA: Gedenkbuch anlässl. der 400jähr. Jahreswende der CA,* Leipzig 1930, 1-67; B. VON PUKANSZKY, *Gesch. des deutschen Schrifttums in Ungarn,* Munster 1931; M. ÖDÖN, *Die Entstehung der ungarischen protestantischen Kirchenverfassung im Reformations-Jh.,* ung., Papa 1942; E. ROTH, *Die Reformation in Siebenbürgen,* 2 t., Colonia-Granz 1962-64; id., *Die Geschichte des Gottesdienstes der Siebenbürger Sachsen,* Gotinga 1954; K. REINERTH, *Die Reformation der siebenbürgich-sächsischen Kirche,* Gütersloh 1956; id., *Studien und Kritiken zu E. Roth, Die Geschichte des Gottesdienstes:* «Jb. für Liturgik und Hymnologie» 4 (1958-59) 73-82 M. BUCSAY, *Geschichte des Protestantismus in Ungarn,* Stuttgart 1959 (dort ung. Lit.); J. SOLYOM, *Melanchthonforschung in Ungarn: Luther und Melanchthon,* ed. dirigida por V. VAJTA, Gotinga 1961, 178-188; E. KOVACS, *Melanchthon und Ungarn: Philipp Melanchthon,* Berlín 1963, 261-269; K. JUHASZ, *Kardinal Georg Utjesenovich († 1551) und das Bistum Tschanad:* HJ 80 (1961) 252-264 (Bibl.); F. KIDRIC, *Die protestantische Kirchenordnung der Slovenen im 16. Jh.,* Heidelberg 1919; G. STÖCKL, *Die deutsch-slavische Südostgrenze des Reiches im 16. Jh., ein Beitrag zu ihrer Geschichte, dargestellt an Hand des südslavischen Reformationsschrifttums,* Breslau 1940; id., *Der Beginn des Reformationsschrifttums in slowenischer Sprache:* «Südostforschungen» 15 (1956) 268-277; F. VALJAVEC, *Gesch. der deutschen Kulturbeziehungen zu Südosteuropa* II, Munich 1955; A. SLODNJAK, *Gesch. der slovenische Lit.,* Berlín 1958; JOHANNES HONTER, *Ausgewählte Schriften,* ed. dirigida por O. NETOLICZKA, Viena 1898; K.K. KLEIN, *Der Humanist und Reformator Johannes Honter,* Hermanntstadt-Munich 1935; SOLYOM, *Disticha Novi Testamenti. Ein didaktischer Buchdruck des siebenbürgischen Reformators Johannes Honter: Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewährung. Festschr.* für F. Müller, Stuttgart 1967, 192-203; G. GÜNDISCH, *Franz Salicäus, Ein Beitrag zur Refor-*

mationsgesch. Siebenburgen: ibid., 204-219; L. BINDER, *Die frühesten Synoden der ev. Kirche in Siebenbürgen:* ibid., 220-244; J. BALAZS, *Johannes Sylvester,* 1958, ung. Lit.; W. TOTH, *Stephen Kis of Szeged:* ARG 44 (1953) 86-103; M. RUPEL, *Primus Truber,* Munich 1965.

Los países de Europa oriental están caracterizados al comienzo de la edad moderna por la variedad de nacionalidades, órdenes sociales y formas constitucionales. Ello condujo a que la reforma echara pronto y fácilmente pie en ellos, pero también a que fuera de Prusia y Livonia, en ninguna parte se impusiera completa y exclusivamente como luteranismo. La pluralidad de las fuerzas condujo a un clima religioso generalmente suave, y a la coexistencia de varias confesiones en un territorio. La autoridad no forzó en muchos casos a una confesión única. Ello tuvo por consecuencia, a par de la tolerancia del protestantismo, su escisión y divisiones. Junto a luteranos y calvinistas pudieron desarrollarse antitrinitarios (unitarios, sozinianos) y los baptistas y hermanos bohemios expulsados de sus territorios de origen.

Religión y nacionalidad estaban en estrecha conexión. Los alemanes fueron luteranos y siguieron siéndolo en tiempo de la contrarreforma. Confesión y nacionalidad se apoyaban una a otro en un ambiente extranjero. Los polacos y magiares, de no permanecer católicos, se inclinaron por lo general al calvinismo.

Para las naciones y grupos de pueblos pequeños el movimiento reformista significó más que en otras partes un acontecimiento cultural. Los esfuerzos en torno a la Biblia y la liturgia y predicación en lengua vulgar condujeron a las traducciones bíblicas y a la composición de cánticos religiosos, catecismo, colecciones de sermones y literatura edificante. De este modo, en muchos casos por vez primera, lenguas populares pasaron a ser lenguas cultas y surgieron monumentos literarios que dieron, a par, expresión y apoyo a la conciencia nacional.

Papel importante en la introducción de la reforma le cupo a la población alemana en las ciudades y a la nobleza y grandes terratenientes en el campo. Ya por la mera aspiración a asegurar y dilatar sus competencias frente al rey y a la jurisdicción de los obispos, estaban todos dispuestos a abrazar una confesión no conforme con ellos. Esto condujo a su vez que sólo una delgada capa fue prendida por la reforma y permitió una fácil recatolización posterior.

Por la segunda paz de Thorn, la parte occidental del territorio de la orden teutónica Prusia (Pomerellen y Kulmerland) con inclusión del obispado de Ermland, fue incorporada a Polonia. La Prusia oriental con Königsberg quedó para el gran maestre de la orden teutónica. Sin embargo, éste tenía que prestar al rey polaco juramento de vasallaje. Cuando, en 1511, Alberto de Brandenburgo-Ansbach (1490-1568) fue elegido gran maestro de Prusia, trató de eludir la prestación del juramento y recuperar los territorios de la orden de Prusia occidental. Sobre ello declaró la guerra a Polonia en enero de 1520. En el armisticio de Thorn la decisión del litigio fue remitida a una comisión de arbitraje. En la reforma de la orden y administración del país, el consejero de Alberto, Dietrich von Schönberg, quiso ya en 1521 proponer a Lutero, para su revisión, las reglas de la orden. Así se hizo en junio de 1523, después que, entretanto (1522), en Nuremberg, por las predicaciones de Osiander, fue ganado Alberto para el movimiento de reforma (WA Br 3, 86s). Ya a 28 de marzo de 1523, había publicado Lutero su escrito: «A los señores de la orden teutónica sobre que eviten falsa castidad» [1].

En otoño del mismo año llamó Alberto a dos predicantes protestantes, al Dr. Juan Briesmann [2] y Juan Amandus, a Königsberg, y a fines de noviembre de 1523 tuvo una entrevista con Lutero en Wittenberg. Lutero le aconsejó que echara al cesto las reglas de la orden, se casara y transformara el territorio en un ducado secular (WA Br 3, 315, 22-25). Alberto le preguntó si Cristo había fundado su Iglesia sobre Pedro y sobre el papa como sucesor de Pedro, si el papa, con o sin el concilio, tiene poder de dictar, más allá del mandamiento de Dios, una ley cuyo cumplimiento es condición de salud eterna, si el papa y los concilios pueden cambiar los mandamientos de Dios, etc. A todo ello respondió Lutero en diciembre de 1523 (WA Br 3, 207-219). Por obra de Briesmann, que ya en septiembre-octubre de 1523 había publicado, anónimas,

1. WA 12, 232-244; cf. WA Br 3, 195.

2. Cf. R. Stupperich, *Johann Briesmanns reformatorische Anfänge*: «Jb. fur brandenburgische KG» 34 (1937), 3 21

tesis sobre la justificación [3], fue ganado para el movimiento reformista el obispo de Samland, Jorge von Polentz (1478-1550). En navidad de 1523, predicó en la catedral de Königsberg un sermón protestante [4]. Polentz se refiere a su oficio episcopal y dice que, «como pastor y vigilante puesto por Dios», quiere conducir a su comunidad «a la verdadera y pura palabra de Dios» y «a la confianza en Jesucristo». En el bautismo quiere valerse en adelante de la lengua alemana. A fin de impedir la penetración en su diócesis de la reforma protestante, el nuevo obispo de la diócesis vecina, Ermland, Mauricio Ferber, publicó a 20 de enero de 1524 un edicto contra la herejía luterana. Polentz ordenó luego, a 28 de enero, en un mandato de reforma para su obispado, la introducción de la lengua materna en la administración del bautismo, y recomendó la lectura de las siguientes obras de Lutero: la traducción del *Nuevo Testamento, Sobre la libertad del cristiano, Sobre las buenas obras, Sermones eclesiásticos, Exposición del Magnificat* y *Exposición de los salmos*. Instructivo sobre su manera de entender la reforma es el hecho de no mentar escritos polémicos de Lutero [5].

El año 1524 se imprimió en Königsberg como manual para los párrocos el opúsculo alemán de Lutero sobre el bautismo y en cuaresma se introdujo una paráfrasis del padrenuestro [6]. En la *Salve Regina* se introdujo «intercesor» y «rey Jesús» en lugar de María [7]. Simultáneamente apareció: *Ein Sermon von dreyerley heylsamer Beycht* («un sermón sobre triple confesión saludable»), de Briesmann [8], en que presenta la confesión ante un sacerdote como no mandada por Dios, así como una homilía pascual del obispo

3. *Flosculi de homine interiore et exteriore, fide et operibus*, ed. dirigida por P. TSCHACKERT, Gotha 1887. El canónigo Tidemann Giese, del vecino obispado de Ermland, compuso una réplica *Antilogikon*, «escrita con noble espíritu» (P. TSCHACKERT, *Urkundenbuch* [= UB] I, 69) pero que no fue impreso hasta 1525. Cf. U. HORST, *Reformation und Rechtfertigungslehre in der Sicht Tidemann Gieses:* «Zschr. für die Geschichts- u. Altertumskunde Ermlands», 89 (1960) 38-62.

4. Cf. P. TSCHACKERT, UB I, 70-74; 41, n.º 154.

5. WA 15, 148, 27-35 Lutero, que en 1524 publicó los dos decretos episcopales con anotaciones, sólo echa de menos los *Loci* de Melanchthon.

6. TSCHACKERT, UB II, n.º 184.

7. TSCHACKERT, UB II, n.º 189; allí también la oración en alemán: *Christe qui lux es*.

8. UB II, n.º 188; cf. UB I, 77s; cf. también el escrito de BRIESMANN: *Etliche Trostsprüche für die Furchtsamen und Herzfeigen*, que apareció en Königsberg en octubre de 1524 (reimpreso: R. STUPPERICH, *Reformatorische Verkündigung und Lebensordnung*, Bremen 1963, 121-148).

Polentz[9], en que exhorta a comulgar bajo las dos especies. Ya durante la cuaresma se retiraron las imágenes de los santos de las dos iglesias principales de Königsberg; pero el lunes y miércoles de pascua, incitado por un sermón de Juan Amandus, el populacho se entregó al saqueo y devastación en el convento de franciscanos. Con poder autoritario suprimió Polentz la resistencia contra las innovaciones de los ciudadanos partidarios de la antigua fe, pues por este tiempo llevaba él aún los asuntos de gobierno de Alberto[10]. Para impulsar aún más la propagación de la reforma, envió Polentz predicadores protestantes a las ciudades y parroquias rurales del territorio que tenía confiado, y, caso de que unánimemente se opusieran a ellos los ciudadanos de alguna ciudad, los sostenía él apelando a su cargo de regente[11].

Entretanto, Pablo Speratus (1484-1551) fue llamado como predicador de palacio a Königsberg, a donde llegó a fines de julio de 1524. Poco después, Amandus y Speratus se enzarzaron en una disputa acerca del valor o estimación del episcopado. Amandus no quería ver diferencia entre el ministerio episcopal y el predicante; a lo que replicaba Speratus: «Nosotros somos predicantes, no obispos... Uno solo es nuestro obispo en Cristo», a saber, Polentz. «La potestad de comunicar el episcopado está en la Iglesia, no en el pueblo ni en el magistrado»[12]. En otoño de 1524 fue expulsado Amandus de Königsberg. A fines del año se decretaron ordenaciones sobre los pobres en las ciudades Königsberg-Kneiphof y Königsberg-Altstadt[13]. Por el mismo tiempo, el obispo Ehrard von Queis, postulado por el cabildo catedral de Marienwerd, pero no confirmado nunca por el papa, publicó en Pomesanien un programa de reforma bajo el título: *Themata episcopi Riesenburgensis*[14]. En veintidós puntos pedía Queis, entre otras cosas, la abolición de las peregrinaciones (punto 4), procesiones (5), misas de difuntos (6 y 8), sacramentales (7), órdenes religiosas, la misa diaria, así como la reduc-

9. UB II, n.º 202; cf. UB I, 79-81.

10. Cf. el mandato de castigo de 15-8-1524: UB II, n.º 249.

11. Cf. UB II, n.º 224.

12. P. TSCHACKERT, UB II, n.º 347; cf. también la dedicatoria de Lutero del comentario del libro del Deuteronomio (1525) *Georgio a Polentis vere Episcopo Sambiensis Ecclesiae* (WA 14, 497)

13. *Ordnung eines gemeinen kastens der aldenstadt Konigsberg* SEHLING IV, 143s; cf. TSCHACKERT, UB II, n.º 290s.

14. SEHLING IV, 29s.

ción de los siete sacramentos a dos: la cena y el bautismo (1). Sin embargo, debe seguir habiendo obispos, «no obispos del crisma ni obispos consagrados; sino obispos que prediquen y enseñen e interpreten con pureza la palabra de Dios y presidan en la Iglesia» (10).

Entretanto, Alberto se había decidido a seguir el consejo de Lutero y transformar el estado de la orden teutónica en un ducado secular. El 9 de abril de 1525, un día antes que acabara el armisticio concertado en 1521, firmó la paz de Cracovia, que preveía la disolución de la orden teutónica en Prusia y el vasallaje de Alberto con el territorio de Prusia como ducado secular hereditario. El 10 de abril prestó solemnemente Alberto al rey polaco el juramento de vasallaje. En agosto, el obispo Polentz abdicó toda potestad civil en su obispado, pues «como a prelado y obispo que tiene deber de predicar y anunciar la palabra de Dios, no le viene gobernar tierras y gentes, ni ocupar palacios, tierras y ciudades, sino adherirse a la palabra pura y verdadera y seguirla fielmente» [15]. «Sin embargo, Polentz continuó oficialmente siendo lo que era, obispo de Samland, con todos los derechos eclesiásticos que hasta entonces había ejercido; conservó el derecho de ordenar eclesiásticos [16], el derecho de visita de todas las iglesias de su diócesis y la jurisdicción matrimonial, tal como la había ejercido hasta entonces como obispo» [17]. Erhard von Queis entregó a Alberto su autoridad civil en octubre de 1527. En el verano de 1525 se casaron, además de Polentz y Briesmann, la mayor parte de los miembros de la orden y sacerdotes de Prusia. En otoño, ausente Alberto, se produjeron desórdenes entre los campesinos. Después de su represión violenta, Alberto, que antes había admitido en su colegio de gobierno como consejeros ducales a Briesmann y a Juan Poliander, recién llegado de Wittenberg, convocó una dieta para diciembre de 1525. En ésta se aceptaron una ordenación del país [18] y otra de la Iglesia, redactada, ésta, por Polentz y Queis [19]. La visita anual en ella prevista se

---

15. TSCHACKERT, UB II, n.º 356.

16. Cf. el formulario de ordenación (1543): SEHLING IV, 61.

17. TSCHACKERT, UB I, 113. Posteriormente se suprimió la constitución episcopal de la Iglesia, «sólo porque al gobierno del estado le resultaba molesto un obispo independiente y costaba mucho dinero»: TSCHACKERT ibid.

18. Cf. UB II, n.º 417; Texto: SEHLING IV, 38-41.

19. SEHLING IV, 30-38

ejecutó por vez primera en la primavera de 1526 [20]. Con ello quedaba bien anclado el protestantismo en el ducado de Prusia.

Livonia

Los países bálticos de Curlandia, Livonia y Estonia estaban bajo un maestro propio de la orden teutónica que entonces era Wolter von Plettenberg (1499-1535); pero éste compartía el dominio con los obispos y dejaba amplia autonomía a las ciudades. En Riga, Reval y Dorpat echó tempranamente pie la reforma protestante. Desde fines de otoño de 1521 predicó en Riga Andrés Kopken (nacido h. 1468) en sentido reformista. Auxiliar ya antes de Juan Bugenhagen en Treptow (Pomerania), volvió por segunda vez a él en 1519 y, al volver a Riga en 1521, estaba ya ganado para la reforma. A él y al maestro de Rostock Sylvester Tegetmeyer, los instituyó el consejo de la ciudad, en 1522, predicadores de las iglesias de la ciudad, sin atender para nada al derecho de provisión del cabildo catedral.

A más tardar en 1524 está también atestiguada la predicación protestante en Reval, Narva y Dorpat. En el invierno de 1524-25 se cometieron atropellos contra iglesias y monasterios. Las autoridades de la ciudad los tomaron como pretexto para ordenar por su cuenta las cosas de la Iglesia y disponer ampliamente de sus bienes, y no sólo, como se pretextó, para atender a los pobres y a los predicantes.

Al arzobispo Juan Blankenfeld, que defendió enérgicamente la antigua fe, le negó Riga en el verano de 1524 el juramento de vasallaje y ofreció al maestre de la orden, Wolter von Plettenberg, que ejerciera él solo la soberanía sobre la ciudad en vez de compartirla con el arzobispo. De lo contrario, se buscarían otro protector. Con ello se apuntaba a Alberto de Prusia, cuyos proyectos de secularización eran bien conocidos. La situación del maestre de la orden se hacía así difícil. De un lado, no quería mermar los derechos del arzobispo; por otro, no quería dar a Alberto pretexto para intervenir. Sin embargo, cuando el arzobispo, para asegurar su posición, entró en tratos con el gran príncipe de Moscú, Wolter von

20. Cf. la instrucción sobre la visita publicada por el señor temporal y el obispo de 31-3-1526: SEHLING IV, 41s.

Plettenberg, tuvo motivo para detenerlo por traidor a la patria y hacerse cargo él solo de la soberanía de la ciudad. En cambio, rechazó resueltamente la idea de secularizar a Livonia y Prusia; se mostró, empero dispuesto, en septiembre de 1525, a conceder a la ciudad de Riga el derecho de libre predicación «evangélica», a fin de conjurar el peligro de intervención por parte de Alberto de Prusia. Que sólo se trataba de una concesión, probólo bien su enérgica defensa de la fe católica dentro de la orden y en el país. Al mismo fin tendió la pronta rehabilitación del arzobispo, que se le sometió, pero murió poco después (1527).

La ciudad de Riga llamó, en 1527, al reformador de Königsberg Juan Briesmann para predicador de la catedral y a un puesto que correspondía al de superintendente. En él permaneció hasta 1531 y, con Andrés Kopken, elaboró en 1529 una ordenación eclesiástica protestante. Esta «breve ordenación del culto» [21], impresa en 1530, contenía un santoral en alto alemán y un libro de cánticos en bajo alemán, y, en 1533, fue aceptada como obligatoria por Riga, Reval y Dorpat. Los intentos de Alberto de Prusia de valerse de su hermano Guillermo que, desde 1530 fue coadjutor y desde 1539 arzobispo de Riga para convertir a Livonia en un ducado secular y descartar a la orden teutónica, fracasaron ante la resistencia de la orden y de su victorioso maestre Guillermo von Fürstenberg. Pero, cuando la orden, sin aliados, hubo de enfrentarse, en 1558, a una invasión de los rusos y sucumbió ante la superioridad de éstos, Livonia quedó desbaratada. El último maestre de la orden, Gotthard Kettler, tomó de Polonia, Curlandia y Semgallen como ducado feudal secular y lo llevó a la reforma protestante. Ösel le tocó a Dinamarca; Estonia, a Suecia, y el resto del territorio de la orden, con el arzobispado de Riga, pasó, en 1561, a dominio polaco. El rey Segismundo, sin embargo, concedió a los estamentos alemanes amplia autonomía y garantizó el libre ejercicio religioso según la confesión de Augsburgo.

21. SEHLING V, 11-17.

Corrientes prerreformistas, la idea del conciliarismo, repercusiones del hussismo y el espíritu del humanismo prepararon también en Polonia el terreno para la reforma protestante.

Malos efectos tuvo para la Iglesia católica el influjo de la corte real, señaladamente de la reina renacentista, Bona Sforza, sobre la provisión de los obispados. Así por ejemplo, Jan Latalski, a quien el pueblo motejó de «Baco» por sus borracheras, pudo subir a la silla episcopal de Poznaŋ, en 1523, al precio de 12 000 florines. Gran papel le cupo a la nobleza en un país de economía predominante agraria y constitución social aristocrática. Su lucha contra la jurisdicción episcopal y su aspiración a amplia autonomía fomentaron la propagación del protestantismo.

El movimiento reformista mismo fue introducido y propagado en el país por estudiantes que estudiaron en Alemania, por hijos de comerciantes que eran mandados para su formación a Nuremberg, Augsburgo o Leipzig, y por los escritos de Lutero. El humanista Andrés Modrezewski (1503-1572), que había estudiado también en Wittenberg (1531-32 y) desde 1547, fue secretario de la cancillería real, cuenta: «Los libros de Lutero nos fueron traídos de Alemania, y públicamente se vendían en la universidad de Cracovia. En muchos hallaban aplauso y asentimiento... y ni siquiera nuestros teólogos se escandalizaban por ello» [22]. El rey Segismundo I (1506-48) se vio obligado ya en 1523 a publicar un edicto contra la introducción de escritos luteranos, edicto que fue todavía reforzado en 1523. En 1534 y 1540 se prohibió el estudio en escuelas superiores heréticas. El efecto, sin embargo, de estas órdenes no fue muy grande.

Ya en 1520 se imprimió en Danzig el escrito de Lutero sobre los diez mandamientos. Aquí predicaron Jakob Hegge, Dr. Alexander Svenichen y Mathias Binewald en sentido protestante. Como casi en todas partes, el entusiasmo por la nueva doctrina iba unido con exigencias sociales, por ejemplo, la rebaja de los tributos y el dar pública cuenta del presupuesto. En 1524 hubo un asalto a los

---

22. R. STUPPERICH, *Der Protestantismus auf seinen Wegen nach Osteuropa*· «Kirche im Osten», 1 (1958), 28

conventos y un levantamiento. El antiguo consejo de la ciudad tuvo que dimitir. En enero de 1525 fueron nombrados cinco predicantes de la nueva doctrina, y puesta en vigor una ordenación sobre los pobres, pedida en los «artículos de la común» de 23 de enero [23]. En mayo de 1525 envió Lutero a Miguel Meurer de Heinichen a Danzig. Entretanto, el burgomaestre derribado, Eberhardo Ferber, se dirigió al rey Segismundo en demanda de ayuda. Una vez que, en 1526, la dieta convocada en Petrikow y las cortes de Marienburg para la Prusia polaca prometieron su apoyo al rey, éste restableció el antiguo orden en Danzig y contuvo por de pronto la penetración del protestantismo.

Bajo Segismundo I no se formaron aún en Polonia comunidades protestantes; sin embargo, la reforma ganó muchos adeptos entre la nobleza. En la academia de Poznan trabajó desde 1529 hasta su expulsión en octubre de 1539 el humanista Christoph Hegendörfer. El castellano (o alcaide) de Poznan Andrés Gorka hizo celebrar en su palacio, en 1530, culto luterano.

Antes de mediados del siglo XVI, Cracovia y Königsberg fueron los centros más importantes de irradiación de la reforma protestante. Desde 1542, se reunía normalmente en Cracovia, bajo la dirección del franciscano Francesco Lismanini, confesor de la reina y luego calvinista, un grupo de eruditos, nobles y eclesiásticos, para orientarse acerca del movimiento reformista en el extranjero. Ya en 1530 se imprimió en Königsberg una traducción polaca del catecismo menor de Lutero. La ordenación eclesiástica del ducado de Prusia en 1544 apareció también en lengua polaca, amén del alemán y latín [24]. En 1543, Andrés Samuel y Juan Seklucian (1500-70) huyeron de Poznan a Prusia oriental. El último compuso, en 1545 y 1547, refundiciones de catecismo en polaco y, en 1547, publicó en Königsberg un libro de cánticos en lengua polaca. En 1552, hizo imprimir Seklucian, en Königsberg, un Nuevo Testamento [25]. Publicó además en 1556 una postilla doméstica en polaco [26], refundición

---

23. Texto: SEHLING IV, 175s.

24. Texto: SEHLING IV, 61-72.

25. En 1561 apareció en Cracovia una traducción polaca católica de toda la sagrada Escritura. La Biblia calvinista de Brest procede del año 1563.

26. La Postilla polaca protestante más popular la creó en 1558 Nicolás Rej (1505-69); cf. K. GORSKI, *Biblia i sprawy biblijne w Postylli Reja:* «Reformacja w Polsce» 12 (1956), 62-125; K. KREJCI, *Gesch. der polnischen Lit.*, 52-58.

libre de la postilla de Melanchthon y Spangenberg. Junto a él trabajaron en Königsberg [27], entre otros, Estanislao Murzynowski (1528-53) y Juan Maletius († 1567), que en 1546 publicó un catecismo [28], así como los lituanos [29] Abraham Culvensis [30], Estanislao Rapagelan [31] y Martín Mosvidius [32]. Foco de no escasa irradiación fue la universidad de Königsberg, fundada en 1544. Bajo Segismundo II Augusto (1548-72) alcanzó el protestantismo en Polonia su máximo desarrollo. Por los años de 1562-63, de 3600 parroquias, unas 600 estaban en manos protestantes. En 1569, el senado contaba 58 miembros protestantes contra 55 católicos (sin contar los quince obispos). De 1552-65 sólo protestantes fueron elegidos mariscales del reino. Los protestantes pusieron su esperanza en el rey, que mantenía correspondencia con Melanchthon y Calvino. Éste le dedicó, en 1549, su comentario a la carta a los Hebreos [33]. El príncipe Nicolás Radziwill de Lituania, propugnador ferviente de la causa protestante, era amigo personal del monarca, y, como gran canciller suyo, tenía un puesto muy influyente. Sin embargo, el 12 de diciembre de 1550, Segismundo II profesó públicamente la fe católica, siquiera continuara, a pesar de todo, tolerando la penetración del protestantismo.

En Pinczow el terrateniente Mikolaj Olesnicki expulsó a los paulinos, destruyó las imágenes y reliquias de la iglesia parroquial e hizo celebrar culto protestante. Algo semejante acaeció en Niedzwiedz y Dubiecko y en otras partes. Segismundo aprobó la aceptación de la *Confessio Augustana* por la dieta real polaca de Prusia (1559). En 1561 aseguró a Livonia, que entonces pasó a Polonia, el reconocimiento de la *Confessio*. La confederación de Varsovia de 28 de enero de 1573 garantizó a todos los nobles la libertad religiosa [34].

---

27. Cf. B. STASIEWSKI, *Reformation und Gegenreformation in Polen*, Munster 1960, 46; K. VÖLKER, *Kirchengesch. Polens*, Berlín - Leipzig 1930, 179s.

28. Cf. TSCHACKERT, UB II, n.º 1872.

29. Cf. ST. KOT, *La Réforme dans le Grand-Duché de Lithuanie*. «Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves» 12, Bruselas 1953, 201-261.

30. TH. WOTSCHKE, *Abraham Culvensis*. «Altpreussische Monatsschrift» 42 (1905) 153-252.

31. Primer profesor de teología en la universidad de Konigsberg (WS 1544-45: lección sobre los salmos; tesis de disputación: WA 39 II, 258-283); † mayo 1545, autor del primer cántico eclesiástico en lituano (Texto TSCHACKERT, UB I, 289, n.º 1).

32. Becario en la universidad, autor del primer catecismo lituano (UB II, n.º 2064).

33. Cf. CR 91, 281-286, n.º 1195.

34. Texto: G. RHODE, *Die Reformation in Osteuropa* 489, n.º 21.

A pesar de estos éxitos, el empuje del protestantismo quedó debilitado por su división en luteranos, calvinistas, hermanos bohemios y antitrinitarios. El *luteranismo* estaba sostenido predominantemente por alemanes. La mitad aproximadamente de las comunidades de la gran Polonia se unió en una asociación sinodal. Desde 1565 actuó Erazm Gliczner de superintendente. El núcleo de la *unidad de hermanos bohemios* la formaban hermanos [35] que, después de la guerra de Esmalcalda, emigraron a Posen. Hallaron resonancia entre la nobleza (Jacob Ostrorog, Andrés y Rafael von der Lissa) y el pueblo. Los centros fueron Posen, Kozminek y Lissa.

Desde 1550, el *calvinismo* fue ganando poderosamente terreno. Sus centros de gravedad fueron la Polonia menor (Cracovia) y Lituania. Sus adeptos procedían sobre todo de la población polaca y de la nobleza. Jan Laski (Johannes a Losko; 1499-1560), aristócrata de gran cultura, fue su figura más significativa. Su camino lo llevó por todo el occidente, hasta que, en 1556, volvió a su patria polaca para trabajar aquí como reformador calvinista. El príncipe Nicolás de Radziwill volcó su gran influencia a favor del calvinismo. Dondequiera podía, instauraba el culto reformado. Organizó una traducción de toda la sagrada Escritura y para la impresión de esta «Biblia de Brest» (1563) fundó *ex professo* una imprenta. También el que fue centro del círculo humanista protestantizante de Cracovia, Francesco Lismanini, se pasó a la confesión reformada tras una visita a Ginebra al comienzo de los años cincuenta. Con Jan Laski, se esforzó por unir a todos los protestantes de Polonia, y crear un sistema eclesiástico rígido, según el patrón de Ginebra; pero no lograron vencer la división protestante. Es más, a la muerte de Laski, el mismo Lismanini se pasó a la secta de los antitrinitarios [36].

En 1565, bajo la dirección del pastor de Cracovia Gregorio Pauli (Pawel), se desprendieron como *Ecclesia minor* de la comunión eclesiástica calvinista. La negación del dogma de la Trinidad la

---

35. Mientras los utraquistas antiguos buscaron de nuevo la comunión eclesiástica romano-católica, los neoutraquistas abrazaron la reforma protestante. En 1538 Lutero publicó la confesión de los hermanos (cf. WA 50, 374 380). De importancia para la lengua escrita neocheca fue la Biblia de Kralitz (1579-93). Cf. B. STASIEWSKI, *Reformation und Gegenreformation*, 46-48; E. BENZ, *Wittenberg und Byzanz*, 129-140.

36. Cf. B. STASIEWSKI, *Reformation und Gegenreformation*, 52-59; RGG VI, 207-210: LThK² IX, 928-931; P. WRZECIONKO, *Die Theologie des Rakower Katechismus:* «Kirche im Osten» 6 (1963), 73-116; id., *Humanismus und Aufklarung im Denken der polnischen Brüder*· ibid. 9 (1966), 83-100.

tomaron de apóstatas italianos, como Giorgio Biandrata y Valentino Gentile. Su teólogo principal vino a ser Fausto Sozzini (1537-39-1604). Por él, que ni siquiera entró en su comunidad, se llamaron posteriormente sozinianos. A partir de 1600, su centro espiritual y organizatorio fue la ciudad de Raków, donde, a base de trabajos previos de Sozzini, apareció en 1605 el *Catecismo* de Raków.

El año 1555 se llegó en Kozminek a una unión entre los calvinistas de la Polonia menor y los hermanos bohemios de la Gran Polonia. El Consenso de Sandomir (1570) [37] condujo a una fraterna unión con inclusión de los luteranos, que se deshilachó, sin embargo, en 1645. Amén la división y la falta de centros de educación, la flaqueza del protestantismo polaco radicaba sin duda sobre todo en que no logró penetrar en amplias capas del pueblo, y se quedó en asunto de una delgada capa superior y de la nobleza. «La gran masa de la población rural quedó prácticamente intacta respecto de las fuerzas religiosas del protestantismo. Asistía al culto que variaba según las órdenes del gran terrateniente... pero íntimamente no sentía interés alguno por todo aquello» [38].

Hungría

A fines de la edad media, estuvo Hungría en estrecho comercio cultural con sus vecinos de occidente [39]. Así se explica que los escritos de Lutero corrieran pronto por Hungría, señaladamente entre la población alemana. En la corte real de Buda (Ofen), halló la reforma un promotor en el margrave Jorge de Brandenburgo-Ansbach-Kulmbach (1484-1543). Desde 1506 vivía allí con su tío, el rey, fue en 1516 ayo o preceptor de Luis II, aún menor, y miembro del gobierno. Contra el partido magiar bajo Juan Zapolya, defendió los intereses alemanes [40].

---

37. Texto SEHLING IV, 257-259.

38. K. VOLKER, *Kirchengeschichte Polens*, 159.

39. Los sermones del franciscano húngaro Ladislai Pelbartus von Temesvár († 1504) fueron impresos en Nuremberg, Lyón, Hagenau, Basilea y Estrasburgo De ellos la serie *De Sanctis* tuvo sólo en Hagenau, de 1499-1516, 10 ediciones. También la conocida colección de sermones *Biga salutis* fue publicada por un franciscano húngaro, Oswaldo de Lasko († 1531), e impresa en Hagenau.

40. Cf. L. NEUSTADT, *Markgraf Georg als Erzieher am ungarischen Hofe*, Breslau 1883.

También la joven reina María de Habsburgo, hermana de Carlos V, leía con entusiasmo los escritos de Lutero[41] y mantenía estrecho contacto con los humanistas Simon Grynaeus (1493-1541), director entonces de la escuela de Ofen, posteriormente sucesor de Erasmo en Basilea (1529) y Vitus de Windsheim. De 1521-22 trabajó por la reforma protestante como predicador cortesano Conrado Cordatus (1476-1546) que posteriormente preparó la primera colección de *Tischreden* de Lutero[42], y, como sucesor suyo, Juan Henckel[43]. También Pablo Speratus que, en 1520, hubo de abandonar su cargo de predicador de la catedral después de su casamiento, recibió llamamiento a Buda.

Ya en 1521, se vio obligado el arzobispo de Esztergom (Gran) a mandar leer en las iglesias del país la bula de excomunión contra Lutero. La dieta de Buda decretó en 1523 aplicar también a los luteranos los párrafos referentes a los herejes. Un edicto de 1525 les amenazaba con la hoguera. La alta nobleza se apresuró a deponer a los predicantes luteranos. Conrado Cordatus fue encarcelado, pero pudo huir, en 1524 a Wittenberg, adonde ya antes se había retirado Grynaeus. De importancia decisiva fue la batalla de Mohács, en que el 29 de agosto de 1526, cayeron, junto con el rey, dos arzobispos y cinco obispos luchando contra los turcos. Tras la victoria de éstos, Hungría quedó dividida en tres partes: el «reino de Hungría», es decir, los territorios del norte y oeste, que permanecieron en manos de los Habsburgo; la provincia turca, que comprendía la Pusta, la llanura baja en el territorio de Danubio y Theiss, y el «principado de Transilvania», en que se afianzó Zapolya como vasallo del sultán (1526-40) y que, a su muerte, no vino a parar a Fernando, contra la paz de Grosswardein (1538), sino a Zapolya II.

La posesión de los bienes de los obispados abandonados vino a parar a manos de la alta nobleza, parte a Fernando, que se los incautó por medio de sus generales, luteranos en su mayoría, para cubrir las deudas de guerra. La rivalidad entre Fernando y Juan Zapolya impidió todo proceso contra la nobleza y los luteranos, pues

41. Lutero le dedicó en 1526 la exposición de cuatro salmos consolatorios; cf. WA 19, 542-615; WA Br 4, 126.

42. WA Tr 2, XXIss; WA Br 4, 139, n.º 1.

43. Cf. A. Hudak, *Der Hofprediger Johannes Henckel und seine Beziehungen zu Erasmus von Rotterdam:* «Kirche im Osten» 2 (1959), 106-113.

ninguno quería perder secuaces, y, sobre todo, Fernando estaba reducido al partido alemán, amigo en su mayor parte de Lutero.

A ello se añadió que, en lo sucesivo, Fernando y Zapolya nombraban cada uno su obispo para el mismo obispado, de suerte que muchos, como Csanád, Weissenburgo (Karlstadt), Erlau (Eger), y Grosswardein, estuvieron a tiempos doblemente provistos. De parte de la curia solamente en 1539 se volvió a un solo nombramiento.

Para la ulterior propagación de la reforma protestante en la *parte alemana* de la población, tuvo importancia particular la escuela de Bartfeld, de la que se hizo cargo, en 1539, Leonardo Stöckel (1510-60), que había estudiado en Kaschau, Breslau, Wittenberg (desde 1530) y en 1536-37 dirigió la escuela de Eisleben. La mayoría de los futuros hombres de estado de Hungría, pasó por la escuela de Bartfeld de tinte humanista y protestante [44]. De allí nacieron, en el contorno, escuelas e imprentas. Las cinco ciudades reales libres alemanas: Bartfeld, Eperies, Kaschau, Klein-Zeben y Leutschau se adhirieron en 1549 a la reforma aceptando la *Confessio Pentapolitana* compuesta por Stöckel. Esta confesión, de espíritu humanístico, y aceptada por su moderación dogmática por el mismo Fernando, vino a ser la base de la confesión de las siete ciudades de la baja Hungría, así como de la fraternidad de las 24 ciudades de la Zips.

Como reformador de los alemanes de *Transilvania* surge Juan Honter (1498-1549), que había estudiado en Viena. Cuando, después de 1529, las ciudades de Transilvania se pasaron a Zapolya, Honter hubo de expatriarse, como partidario de Fernando. Tras una estancia en Cracovia y Basilea, fue de nuevo llamado, en 1533, a su patria. Allí dirigió una escuela privada e instauró la primera imprenta del país. Como testimonios tempranos de su espíritu reformista aparecieron, en 1539, prólogos a dos escritos de Agustín editados por él [45]. Después que Juan Fuchs, amigo de Honter, tomó la dirección de Kronstadt y ganó también a la clerecía para la reforma protestante, Valentín Wagner fue enviado a Witten-

44. Cf. las *Leges scolae Barthphensis* (1540) compuestas por Stöckel. Otras obras importantes de STÖCKEL son: *Catechesis pro iuventute Barthphensi* (1556); *Apologia ecclesiae Barthphensis* (1558); *Historia von Susanna in Historien Tragoedien Weise gestellet*... (1959); un comentario sobre los *Loci* de Melanchthon y tomos de sermones.

45. Reimpreso en O. NETOLICZKA, *Johannes Honterus'ausgewählte Schriften*, 3-10; cf. el prólogo de Melanchthon al librito editado por él en 1943 CR5, 172-74

berg para entrar en más estrecho contacto con Melanchthon. En otoño de 1542 se reformó en Kronstadt la liturgia. La aprobación por parte de la ciudad del librillo de reforma [46], publicado por Honter en 1543, significó la introducción del protestantismo. En defensa de éste escribió Honter una apología para la dieta de Weissenburgo [47]. Honter proyectaba una reforma dentro de la Iglesia católica. Así se ve también por el hecho que, todavía en 1543, reconocía al arzobispo de Gran y al obispo de Weissenburgo. Norma suprema —decía— de toda reforma ha de ser la palabra de Dios. Por eso debe suprimirse la misa como sacrificio e introducirse la cena bajo las dos especies. Honter se refiere en este punto a las negociaciones de 1541, en Ratisbona. Se rechaza un rebautismo apelando al decreto de Graciano. En la doctrina de la justificación recalca Honter, siguiendo a Melanchthon y a Major, la necesidad de las buenas obras frente a los peligros de una justificación por la fe sola.

Pronto siguieron el ejemplo de Kronstadt, Hermannstadt, donde el párroco Matias Ramser llevó por sí mismo a cabo la reforma, así como Mediasch, Schässburg y Bistriz. «Sin embargo, aparece por dondequiera el empeño de permanecer aún exteriormente en unión con la antigua Iglesia. La reforma afectó por de pronto sólo a la configuración de la liturgia, no a la organización eclesiástica» [48].

Por encargo de la «Universitas Saxorum», órgano político del grupo étnico sajón, apareció en 1547 la ordenación eclesiástica, elaborada a base del librillo de reforma de Honter y vigente para todo el territorio de población sajona: *Reformatio ecclesiarum Saxonicarum in Transsylvania* [49]. Su fin es defender el orden contra espíritus exaltados. El poder de las llaves y la excomunión se enlazan de nuevo estrechamente con el oficio espiritual. En la doctrina de la justificación se aduce como prueba principal Sant 2, 17. Se prevé también una censura de libros. En la doctrina de la cena se sigue la orientación de Wittenberg. Un año después de la muerte de Honter, en 1550, esta ordenación eclesiástica fue levantada a ley. Durante la vacancia del obispo de Weissenburgo, fue elegido,

46. Ibid., 11-28.
47. Ibid., 29-46.
48. K. Reinerth, *Die Reformation der siebenburgisch-sachsischen Kirche,* Gutersloh 1956, 43.
49 O Netoliczka, o p, p 56-125.

en 1553, Paul Wiener, obispo, cuyo sucesor, Matthias Hebler (1556-1571), hubo de defender el carácter luterano de la Iglesia contra calvinistas y antitrinitarios. La dieta de Torda de 1557 concedió a las tres confesiones igualdad de derechos con la confesión católica, que, sin embargo, fue prohibida por la ley el año 1566.

Los *magiares* fueron ganados para la reforma protestante parte por alemanes, por ejemplo, en Transilvania por Gaspar Heltai y Francisco David, que se adhirieron al magiarismo, o por propios predicadores ambulantes que en gran parte habían estudiado en Wittenberg. El discípulo de Melanchthon, Juan Sylvester (h. 1504-52) dirigió a fines de los años treinta la escuela de Ujsziget junto a Sárvár. Una vez que se abrió allí por los años 1537-38 una imprenta, publicó Sylvester una gramática de la lengua magiar y, en 1541, la primera traducción magiar completa del Nuevo Testamento. Matías Devai Biro (t. 1500-45) predicó en Buda y Kaschau y en fincas de las nobles familias Nádasdy, Perényi y Drágffy. Esteban Szegedi Kis (1502-72) [50] después de estudiar en Viena, Cracovia y Wittenberg en que se doctoró en 1544, fue director de escuela en Csanád, Gyula, Cegléd Mako y desde 1548 en Temesvár. Este territorio lo administraba, desde la muerte de Zapolya (1541), Pedro Petrovics, a quien la reina viuda había confiado la tutela del príncipe. Era un celoso promotor de la reforma, de suerte que, por los años 1549-50, las comunidades de este territorio pudieron organizarse en una unidad y elegir a Mateo Gönzi por obispo. Cuando, el año 1551, hubo de entregar Petrovics al castillo fronterizo de Temesvár al católico Losonezy, Szegedi marchó a territorio ocupado por los turcos, fue rector de la escuela de Tolna, párroco de Lasko y Kalmáncsa, y finalmente, después de ser encarcelado por los turcos, párroco y superintendente general en Rackeve. Testimonio de su formación teológica y de su teología de tinte calvinista son sus obras, impresas en Suiza después de su muerte [51].

En terreno igualmente ocupado por los turcos trabajaba Miguel Sztárai (aprox. 1500-1575) en favor de la reforma protestante como predicante, profesor y compositor de cánticos de iglesia. Hasta

50. Cf. M. Skaricza, *Vita Stephani Szegedini (Einf zu Szegedis Theologiae sincerae loci communes)*, Basilea 1585.

51 Cf. *Assertio vera de Trinitate* (1573); *Theologiae sincerae loci communes* (manual de controversias 1581), *Speculum romanorum pontificum* (historia de los papas 1584), *Tabulae analiticae* (sermonario 1592)

1551 fundó 120 comunidades. Imre Ozorai compuso el primer tratado en lengua húngara, sobre Cristo y el anticristo (Cracovia 1535). Stephan Galszecsi y Stephan Bencédi Székely hicieron imprimir en 1536 y 1538 respectivamente sendos libros de cánticos. Dos importantes centros de reforma surgieron por empeño de la familia de magnates Török en Papa y Debrecen.

Hasta 1560 la mayor parte de la nobleza estaba ganada para la reforma y, donde el señor de la tierra, fundándose en el derecho de patronato, pudo proveer las iglesias de predicantes protestantes, también la población rural.

En los dominios limítrofes *esloveno-croatas*, apoyaban la reforma las familias de magnates Zrinyi, Erdeödy y sobre todo la de Ungnad. Juan Ungnad, barón de Sonneck (1493-1564), en 1530 gobernador de Estiria, se hizo protestante y marchó seguidamente a Württemberg, donde, en una finca suya de Urach, hizo imprimir en lengua eslovena y croata biblias, catecismos, cartillas y postillas o sermonarios[52]. Entre los principales que cultivaron la lengua eslovena en el sentido de la reforma, hay que mentar a Primoz Trubar (1508-86), que entre otras obras, publicó en 1550 un «Catecismo» y «Abecedario» y entre 1555-77 todo el Nuevo Testamento, más escritos de Melanchthon y Lutero; a Sebastián Krelj (1538-1567): en 1566 biblia para niños; en 1567, una postilla; Jurij Dalmatin (1547-89), que tradujo el Antiguo Testamento, y Adam Bohoric (de 1520 a 1600 aprox.), que publicó el salterio, cánticos de iglesia, algunos libros escolares y en 1584, una gramática de la lengua eslovena.

Como traductor croata trabajó también Stephan Consul. Por mérito principalmente de Jorge Zrinyi, que estableció una imprenta en Nedelisce, llegó también a lengua literaria el dialecto kajkávico de los croatas del norte. De lado católico apareció el año 1574 en Graz, el catecismo esloveno de Leonardo Pacherneker. La actividad propiamente literaria no comenzó hasta el siglo XVII con la publicación de catecismos, evangelios, y devocionarios y libros de cánticos, por obra del obispo Thomaz Hren (1560-1630).

Mientras, en el ulterior desenvolvimiento, la parte de población alemana permaneció luterana, la parte magiar se adhirió, particu-

52. E BENZ, *Hans von Ungnad und die Reformation unter den Sudslawen Wittenberg und Byzanz,* Marburgo 1949, 141-246

larmente por los años cincuenta y sesenta, a la tendencia helvética, cuyas figuras teológicas más importantes fueron Kálmáncsehi, Szegedi Kis, Peter Melius, Gregor Szegedi y Kaspar Karolyi.

En 1559 se compuso el primer escrito simbólico húngaro, la confesión de la cena de Neumark, en que la parte magiar de Hungría se unió a la interpretación calvinista de la cena. Gran peligro para la tendencia helvética vino a ser el antitrinitarismo. Sus representantes más significativos fueron: Stancarus (1501-74), Biandrata (1514-1590 aprox.), médico del rey Juan Segismundo, y Francisco David (aprox. 1510-1579), obispo de los reformados en Transilvania. Para defenderse contra las corrientes antitrinitarias se celebró, en 1567, un sínodo en Debrecen, centro espiritual de los reformados. El sínodo aceptó, aparte de dos confesiones compuestas por Melius (h. 1536-72), la *Confessio Helvetica Posterior* de Bullinger y una ordenación eclesiástica.

De lado católico, trató de impedir la penetración del protestantismo sobre todo Jorge Utjesenovich, llamado Martinuzzi († 1551) [53]. Era el consejero más íntimo de Zapolya y, a la muerte de éste (1540), se le confió la regencia sobre Transilvania. Después de su asesinato por gentes de Fernando, se quitaron en Grosswardein los altares y fueron expulsados varios sacerdotes católicos. Matías Zabardy, obispo de Wardein desde 1553, pudo repeler de nuevo transitoriamente la tendencia calvinista. Sin embargo, a su muerte (1557) fueron destruidos en Wardein los conventos y expulsados los franciscanos. Antes (1556) tuvo que huir el obispo de Weissenburgo, que lo fuera, desde 1554 [54], P. Bornemisza. Los estamentos de Transilvania impidieron la nueva provisión del obispado, de suerte que quedó vacante hasta 1716. En los territorios ocupados por los turcos no hubo ya obispos. El metropolita de Gran trasladó su sede, en 1543, a Tyrnau. Desde 1554 fue arzobispo Nicolás Olahus (1493-1568), amigo de Erasmo y ex secretario de la reina María de Hungría. Defendió la devolución de los bienes de la Iglesia, llamó a los jesuitas a Tyrnau (1561) y abrió aquí, año de 1566, el primer seminario del país. Al urgir la ley del celibato, muchos sacerdotes casados se decidieron por el protestantismo.

53. Cf. K. JUHASZ, *Kardinal Georg Utjesenovich († 1551) und das Bistum Tschanad:* HJ (1961), 252-264

54. «Hierarchia catholica» III, Munster 1923, 101.

Mientras Maximiliano II (1564-76) simpatizaba con la reforma protestante y, en 1564, prohibió la publicación de los decretos del concilio de Trento, Stephan Bathory, que, desde 1571, fue príncipe de Transilvania, favorecía la fe católica y combatió la tendencia radical de los antitrinitarios introducida por Francisco David. En 1579 confió a los jesuitas la dirección de la Academia de Klausenburgo. Sin embargo, en 1595 fueron de nuevo expulsados.

Obra fue sobre todo de los jesuitas y del arzobispo de Gran, Pedro Pázmány (1570-1637), que procedía de una noble familia calvinista, que Hungría viniera a la postre a ser de nuevo un país de mayoría católica (cf. cap. 39).

XXVII. El cisma inglés y la reforma protestante en Inglaterra

BIBLIOGRAFÍAS: C. Read, *Bibliography of British History. Tudor Period,* Oxford 1933; rica bibliografía también en Ph. Hughes.

FUENTES: J.S. Brewer - J. Gairdner, *Letters and Papers, Foreign and Domestic of the Reign of Henry VIII,* 21 t., Londres 1862-1910; del *Calendar of State Papers, Domestic a. Foreign,* para los gobiernos de Eduard, Mary y Elisabeth (v. Read n.º 65, 66, 425) son los más importantes: J.M. Rigg, *Calendar of St. Paul relatifs to English Affairs, principally in the Vatican Archives and Library,* 2 t., Londres 1916-26, hasta 1578; N. Pocock, *Records of the Reformation,* 2 t., Oxford 1870; las actas del Parlamento están utilizadas en la antigua edición de J. Keble, *Statutes.* etc., Londres 1684; muchos importantes textos de fuentes en H. Gee - W.J. Hardy, *Documents Illustrative of English Church History,* Londres 1896 *et passim;* G.R. Elton, *The Tudor Constitution. Documents and Commentary,* Cambridge 1960; *Tudor Royal Proclamations* I, ed. dirigida por P.G. Hughes - I.F. Larkin, New Haven 1964; *The Work of Thomas Cranmer,* ed. dirigida por J.I. Packer - C.E. Duffield, Appleford 1964; St. Ehses, *Römische Dukumente zur Geschichte der Ehescheidung Heinrichs VIII. von England,* Paderborn 1893.

BIBLIOGRAFÍA: *Generalidades:* J.D. Mackie, *The Earlier Tudors,* Oxford 1952 *(Oxford History of England* VII); J.A. Williamson, *The Tudor Age,* Londres [3]1964; G.R. Elton, *The Tudor Revolution in Goverment,* Cambridge 1953. Contra la idealización de Enrique VIII sobre todo por A.F. Pollard, *Henry VIII,* Londres 1951, cf. G.R. Elton, *Henry VIII. An Essay in Revision,* Londres 1962; H. Maynard Smith, *Henry VIII and the Reformation,* Londres [2]1962; G. Mattingly, *Catharine of Aragon,* Londres 1942.

La más antigua exposición de conjunto del cisma de Inglaterra en N. SANDERS, *De origine ac progressu schismatis Anglicani*, Colonia 1585; las novísimas G. CONSTANT, *La réforme en Angleterre*, 2 t., París 1930-39; Eduardo VI, incl., sobre todo PH. HUGUES, *The Reformation in England*, 3 t., Londres 1950-54, Isabel I, excelente resumen por el anglicano P.M. PARKER, *The English Reformation to 1558*, Londres [4]1963, con síntesis bibl. La obra que en su tiempo llamó la atención del futuro cardenal F.A. GASQUET, *Heinrich VIII, und die englischen Klöster*, 2 t., Maguncia 1890-91 está superada por D. KNOWLES, *The Religious Orders in England* III: *The Tudor Age*, Cambridge 1959, y W.C. RICHARDSON, *History of the Court of Augmentation 1536-54*, Baton Rouge 1961. Sobre la penetración del protestantismo: E.G. RUPP, *Studies in the Making of the English Protestant Tradition*, Cambridge 1947. H.C. PORTER, *Reformation and Reaction in Tudor Cambridge*, Cambridge 1958; C. HOPF, *M. Bucer and the English Reformation*, Oxford 1946; W.A. CLEBSCH, *England's Earliest Protestants 1520-35*, New Haven 1964; C.W. DUGMORE, *The Mass and the English Reformers*, Londres 1958; H.C. WHITE, *The Tudor Books of Private Devotion*, Madison 1951; J.K. MC CONICA, *English Humanists and Reformation Politics under Henry VIII and Edward VI*, Oxford 1965; N.S. TJERNAGEL, *Henry VIII and the Lutherans*, Saint Louis 1965; J.E. OXLEY, *The Reformation in Essex*, Manchester 1965. Novísima exposición general: A.G. DICKENS, *The English Reformation*, Londres 1964.

Constitución de la Iglesia: (excepto Elton, cf. *supra):* E.W. KEMP, *Counsel and Consent. Aspects of Church Government*, Londres 1961; también E.T. DAVIES, *Episcopacy and the Supremacy in the Church of England*, Oxford 1950; muy extenso para el tiempo de Isabel W.P.M. KENNEDY, *Elizabethan Episcopal Administration*, 3 t., Londres 1924; F. HIGHAM, *Catholic and Reformed. A Study of the Anglican Church*, Londres 1962.

Bibliografías: A.F. POLLARD, *Th. Wolsey*, Londres [2]1953; CH. FERGUSON, *Naked to Mine Enemies. The Life of Card. Wolsey*, Londres 1958. Además de las obras citadas en LThK[2], III, 85 sobre Cranmer de A.F. POLLARD ([2]1926), A.C. DEANE (1927), G.W. BROMILY (1956) y T. MAYNARD (1956) la bibliografía hasta ahora más extensa de J. RIDLEY, *Thomas Cranmer*, Oxford 1962. La bibliografía muy acrecida después de la canonización (1935) sobre J. Fischer y Th. More v. LThK[2] IV, 159 y VII, 628, cf. G.J. DONELLY, *A Translation of St. Thomas More's Responsio ad Lutherum*, Washington 1962; G. MARC' HADOUR, *St, Thomas More. Lettre à Dorp. La supplication des âmes*, Namur 1962; las *Opera omnia*, Francfort del Meno 1689 fueron reimpresas sin variación en 1963 en Francfort. E. FLESSMANN - E. VAN LEER, *The Controversy about Scripture and Tradition between Th. More and W. Tyndale:* NAKG 43 (1959-60) 143-164. De la extensa bibliografía sobre la Utopía E. SURTZ, *The Praise of Pleasure. Philosophie, Education and Communism in More's Utopia*, Cambridge-Mass. 1957; H. SÜSSMUTH, *Studien z. Utopia des Th. M.*, Munster 1967.

La reforma protestante fue introducida y ejecutada en Inglaterra, lo mismo que en los países escandinavos, «desde arriba», es decir por influjo decisivo de la autoridad civil o estatal. Comenzó por el cisma de Enrique VIII; bajo Eduardo VI penetró el culto y la doctrina del protestantismo; tras el fracaso de la restauración bajo María la Católica, la Iglesia anglicana recibió, bajo Isabel I, su forma definitiva.

Bajo Enrique VII (1485-1509), la Iglesia de Inglaterra se había repuesto a ojos vistas de las desastrosas consecuencias de la guerra de las rosas. Sin poseer un derecho formal de nombramiento, el rey imponía sus candidatos para las sedes episcopales en las dos provincias eclesiásticas de Canterbury (con veinte sufragáneos) y de York (con tres sufragáneos), que eran por lo general juristas probados en el servicio del rey. El arzobispo de Canterbury (1503-1533) William Warham, bien conocido como erasmista, fue con mucho sobrepasado en influencia política, bajo Enrique VIII, por Thomas Wolsey, hombre ambicioso y sin escrúpulos, arzobispo de York (1514-30). Desde 1515 fue cardenal y, como lord canciller, dirigía la política interior y exterior y, como legado pontificio (1518), gobernaba también casi independientemente la Iglesia de Inglaterra. Por el levantamiento de monasterios menores, se procuró medios para dotar espléndidamente el Cardinal's College (hoy Christ-Church-College) en Oxford, por él fundado; procedió con rigor contra la penetración del luteranismo. La moral del clero parroquial, por lo que permiten conocer las visitas anteriores a la reforma protestante (por ejemplo, en el obispado de Lincoln 1515-19) parece haber dado menos pretexto a censura que por lo general en el continente; sin embargo, la penetración del humanismo en Oxford (J. Colet) y en sectores laicos (Th. Moro) no suplió la deficiente formación teológica. De 349 libros que se imprimieron en Inglaterra entre los años de 1468 y 1530, sólo uno es de contenido estrictamente teológico; 58 son litúrgicos y 106 obras de devoción. Las traducciones inglesas de la Biblia fueron prohibidas desde la represión del wyclifismo; sin embargo, no se extinguió el lollardismo como corriente soterraña. La piedad popular era viva, pero no realmente sana *(fervent rather than solid piety,* Parker 18). Cierto anticlericalismo hallaba una válvula de escape en la cámara de los Comunes; en cambio, apenas podía hablarse de antirromanismo,

gracias al muro que el *premunire* oponía al fiscalismo curalesco. Durante el gran cisma de occidente, Inglaterra había mantenido la obediencia romana, y durante el conflicto de Eugenio IV con el concilio de Basilea estuvo de lado del papa. Sin embargo, durante la segunda mitad del reinado de Enrique VIII iba a ponerse de manifiesto el grave peligro que entrañaba el régimen de Iglesia nacional en Inglaterra.

El proceso matrimonial de Enrique VIII

La cultura, incluso teológica, extraordinaria en un príncipe de su tiempo, capacitó al rey para impugnar en la *Assertio septem sacramentorum* (1521), la «Cautividad babilónica» de Lutero. Por ello lo distinguió León X con el título de *Defensor fidei*. Lo que trajo la ruptura con el papado fue la desenfrenada sensualidad del monarca, que era tan taimado como brutal. Apelando a Lev 18, 16 y 20, 21 afirmaba Enrique VIII que su matrimonio con Catalina de Aragón era inválido, pues ésta se había antes casado con su hermano mayor Arturo, muerto a la edad de 14 años. La dispensa concedida por Julio II a 26-12-1503 violaba el derecho divino; un breve de dispensa fechado el mismo día, redactado con más claridad en algunos puntos, estaba —decía— falsificado [1]; finalmente, habría declarado antes de contraer matrimonio con Catalina que la boda se hacía contra su voluntad. Sin embargo, consumó el matrimonio y tuvo de Catalina cinco hijos, siquiera sólo supervivía María, la futura reina. Escrúpulos de conciencia sobre la validez de su matrimonio no le vinieron al rey hasta que la dama de la corte Anna Boleyn (Ana Bolena) que él apetecía, sólo quiso ser suya como esposa [2]. Catalina negó la consumación de su primer casamiento con Arturo, y la invalidez del segundo con Enrique. A oscuras seguramente aún al principio sobre las intenciones últimas del rey, Wolsey se mostró dispuesto a tratar de la declaración de la

1. Estaba destinado, como hace creíble Ehses para la corte de Aragón, a fin de satisfacer las exigencias de ésta en interés de Catalina, y hasta 1528 no fue presentado por su primo Carlos V.

2. La existencia de parejos escrúpulos de conciencia es negada por muchos autores, pero no los excluye THIEME (cf. n.º 4) entre otros. Un motivo fue sin duda el deseo de lograr un heredero varón a la corona.

invalidez del matrimonio con Enrique por la sola instancia competente para ello, que era el papa. Los agentes Fox y Gardiner, enviados por él a Orvieto, donde residía Clemente VII después del *sacco di Roma,* consiguieron que Wolsey y el cardenal Lorenzo Campeggio, de gran prestigio como jurista, que había estado ya en Inglaterra como legado por los años de 1518-19, se encargaran de llevar el proceso canónico en Inglaterra mismo. El papa prometió confirmar la sentencia y, caso que la declaración de invalidez hubiera lugar, prometía de antemano dispensa para un nuevo matrimonio.

Sin embargo, el proceso llevado en Londres no dio por resultado la sentencia que el rey deseaba. Ya al abrirse el proceso (18-6-1529), Catalina apeló al papa. Los obispos de Rochester y S. Asaph defendieron desde luego la validez del matrimonio, pero Campeggio hacía constar ante la parcialidad con que se procedía: «En casa ajena, no se puede hacer todo lo que se quiere» [3]. Por eso, el papa que, por la conclusión de la paz de Barcelona, estaba de nuevo libre y era presionado por Carlos V, sobrino de Catalina, avocó el proceso a Roma (19-7-1529). Wolsey había prometido demasiado, fue derribado y murió el 29 de diciembre de 1530 en su viaje de vuelta a Londres, donde le esperaba un proceso por alta traición.

Para influir en su sentido el proceso de Roma, solicitó Enrique VIII, por consejo de Cranmer, elevado ahora al arzobispado de Canterbury, bien pagados dictámenes de universidades y de juristas particulares. En favor de la invalidez del matrimonio, aparte las universidades inglesas de Oxford y Cambridge, se declaró también París (aunque con la protesta de 43 doctores), Orleáns, Angers, Bourges, Toulouse, Bolonia, Siena, Padua, Pavía y otras; en contra, las de Lovaina, Nápoles, Salamanca (en que Francisco de Vitoria, en su *Relectio de matrimonio* se refirió a la *causa regis Angliae),* Alcalá, Granada y otras. En Wittenberg, donde el rey trabajó su causa a través de su agente Robert Barnes, Lutero se pronunció igualmente por la validez [4].

---

3. EHSES, *Romische Dokumente zur Geschichte der Ehescheidung Heinrichs VIII.* 119.
4. H. THIEME, *Die Ehescheidung Heinrichs VIII. und die europäischen Universitaten,* Karlsruhe 1957.

Mientras Clemente VII dilataba la sentencia, ponía Enrique VIII las agujas para otra solución, sin el papa. El 11 de febrero de 1531 decidió la junta del clero *(convocation)*, bajo fuerte presión del rey, un tributo a éste de 100 000 libras como a *Protector and supreme head of the English Church and clergy*, pero con la adición propuesta por John Fisher, obispo de Rochester: *in quantum per Christi legem licet*. Todos los obispos, juntamente con el entonces lord canciller Tomás Moro, asintieron a esta fórmula ambigua. Fue el primer paso para la apostasía. El parlamento prohibió toda apelación a Roma. El 23 de mayo de 1533, el complaciente arzobispo de Canterbury declaraba nulo el matrimonio de Enrique con Catalina; era la justificación posterior y deficiente del matrimonio secretamente contraído ya por el rey con Ana Bolena en enero. Sólo en este momento intervino Clemente VII. En el consistorio de 11 de julio de 1533 anunció que el rey caía en excomunión si, antes de fines de septiembre, no repudiaba a Ana Bolena y recibía de nuevo a Catalina como su legítima esposa. La sentencia dada el 23 de mayo de 1534 en el proceso canónico confirmaba la validez del matrimonio de Enrique con Catalina [5]. Salvaguardaba la santidad e indisolubilidad del matrimonio, pero apenas cabe discutir que la inicial complacencia del papa, determinada por respetos políticos, despertó en Enrique VIII esperanzas incumplibles, y la larga dilación de la sentencia facilitó la preparación del cisma. Ya en junio de 1533, un escrito volandero antipapal, compuesto por encargo del rey: *The Glasse of the Thruthe*, preparó la opinión para las medidas por venir. En los «Artículos» difundidos a fines de año, se calificaba al «obispo de Roma, a quien algunos llamaban papa» de *Usurper of God's law and infringar of General Councils*, y, por añadidura como enemigo de Inglaterra. En la primavera de 1534 aprobó el parlamento cinco leyes, que preparaban el rompimiento con Roma: 1.º Nombramiento de los obispos por el rey; 2.º prohibición de pedir dispensas a Roma ni pagar tasas allí; sujeción al rey de monasterios exentos; 3.º sujeción del clero a las leyes del

5. Texto en EHSES, *Römische Dokumente zur Geschichte der Ehescheidung Heinrichs VIII* 215s.

Estado; 4.º reconocimiento jurado de los derechos de sucesión al trono de los hijos habidos de la unión del rey con Ana Bolena *(1. Sucession Act.)*; 5.º ninguna manifestación contra los derechos primaciales del obispo de Roma debe tenerse por herejía *(Heresy Act.)*.

En sermones y hojas volantes se le explicaba al pueblo el contenido de estas leyes y así se preparaba el acto final: el acta de supremacía de 3 de noviembre de 1534 [6]. En ella se reconoció al rey de Inglaterra el título de *the only supreme head in earth of the Church of England*, cuyo poder se extendía también al mantenimiento de la pureza de la doctrina. Una segunda *Succession Act* exigía de todos los funcionarios y eclesiásticos el reconocimiento de la sucesión de Ana Bolena; la *Treason Act* calificaba de alta traición la repulsa o impugnación del nuevo título regio.

Con ello estaba definitivamente consumada la ruptura con el pontificado. Porque, si bien la definición del primado por el concilio de Florencia no estaba entonces universalmente reconocida como obligatoria, estaba, sin embargo, fuera de duda que el papa es, por derecho divino, la cabeza visible de la Iglesia y que un soberano secular, aunque tuviera, como Enrique VIII entonces, pretensiones a derechos imperiales, no puede ser cabeza de la Iglesia de su país, ni depositario de la potestad docente y pastoral. Las primeras víctimas del acta de supremacía fueron los tres priores cartujos: John Houghton, Augustin Webster y Robert Lawrence, que, juntamente con el sabio Richard Reynolds, fueron ahorcados en Tyburne, con el hábito puesto, es decir, sin previa degradación, el 4 de mayo de 1535. El 22 de junio de 1535, siguió el que era ornamento del episcopado inglés, John Fisher, obispo de Rochester. Antes de ser decapitado, dijo a los espectadores: «Pueblo cristiano, muero por la fe de la santa Iglesia católica de Cristo». Casi en los mismos términos confesó su fe el otrora lord canciller, Tomás Moro, antes de su ejecución el 6 de julio de 1535. En el proceso había calificado el acta de supremacía como «*directly repugnant to the laws of God and his Holy Church*» [7]. Los que se negaron al juramento

---

6 Texto en CEBLE, *Statutes*, 436, también GEE HARDY, *Documents*, 243s.

7. HUGHES, *Reformation in England* I, 281, las conmovedoras cartas de Moro a su hija Margaret Roper *The Correspondence of Sir Thomas More*, ed. dirigida por E. FRANCES ROGERS, Princeton 1947, 501 565.

(repugnants) formaban, sin embargo, una insignificante minoría. Todos los obispos en funciones, a excepción de John Fisher, prestaron el juramento, entregaron sus bulas papales de nombramiento y pidieron y obtuvieron la *Licentia regia ad exercendam iurisdictionem episcopalem.* Ya antes, una aplastante mayoría del clero secular y regular había firmado la declaración: «El obispo de Roma no tiene, por derecho divino, en este reino de Inglaterra mayor jurisdicción que cualquier otro obispo extranjero.» Cabe preguntarse cómo fue posible que el clero de todo un país se doblara casi unánimemente a la voluntad del rey y negara la doctrina del primado del papa.

Para contestar a esta deprimente pregunta hay que recordar que fue el episcopado, que dependía completamente de la corona, el que dio el ejemplo, y el resto del clero lo siguió. A obispos y clero les faltaba la intuición teológica de que el primado papal no era una teoría de canonistas curiales, sino que estaba anclado en la conciencia y en la fe de la Iglesia. Entre teólogos y canonistas de espíritu eclesiástico sólo se discutió seriamente su alcance o extensión y su relación con el concilio y el episcopado. Significativo fue que ahora se imprimiera, a costa del rey, en versión inglesa, omitiendo, eso sí, los pasajes sobre la llamada soberanía del pueblo, la negación más radical hasta entonces conocida del derecho divino del primado: el *Defensor Pacis.* En dependencia directa de las doctrinas de Marsilio, publicó Edward Foxe un folleto sobre las dos potestades. Aunque Foxe se inclinaba de muy atrás a Lutero fue poco después elegido obispo de Hereford. Un libro del obispo de Winchester, Gardiner, compuesto inmediatamente después de la decapitación de los mártires Fisher y Moro en defensa del acta de supremacía real, llevaba el significativo título: *De vera obedientia.* En cambio, la obra de Reginaldo Pole, pariente del rey que residía en Italia: *En defensa de la unidad de la Iglesia* (impreso en Roma el año 1538), no produjo en Inglaterra efecto alguno y acarreó al autor el odio de Enrique; su madre Margarita fue presa y ejecutada (1541).

La resistencia en el pueblo no se hizo sentir hasta que el rey, siguiendo el consejo del lord canciller Cromwell, mandó ejecutar una visita general de monasterios por una comisión por él nombrada (dos sacerdotes: Layton y London, dos laicos: Legh y Rice). El fin era disponer de los copiosos bienes de los monasterios para asegurarse contra posibles ataques, llenar su caja privada y procurarse secuaces en la nobleza. A la vez había que desacreditar el estado monástico o religioso por el descubrimiento de faltas morales. Apoyado en los informes de los visitadores, llenos de acusaciones contra la conducta de los religiosos, el 4 de abril de 1536, dispuso el rey, con aprobación del dócil parlamento, la supresión de 291 monasterios menores *(lesser monasteries)*, de ellos 191 de varones y 100 de mujeres, que tenían ingresos anuales inferiores a 200 libras y se incautó de sus bienes muebles e inmuebles. La atención material de los moradores dejaba mucho que desear; pero las numerosas quejas sobre el particular no deben generalizarse [8]. Mas comoquiera que la confiscación (y en parte la disipación) de los bienes de los monasterios afectaba gravemente no sólo a sus ocupantes y gentes a su servicio, sino también, financieramente, a los habitantes de las comarcas limítrofes, y el proceder de los visitadores suscitó el disgusto del pueblo, estallaron levantamientos primero en el condado de Lincoln y luego en el norte de Inglaterra. Allí declaró el jefe del *Pilgrimage of Grace*, Robert Aske, que la supresión de los monasterios significaba la ruina de la religión en Inglaterra; la supremacía real repugnaba, según él, a la ley divina. Al frente de 9000 hombres marchó contra York, y restableció en sus monasterios a monjes y monjas. Pero se metió en negociaciones y prestó fe a una promesa de amnistía; con ella ganó el rey tiempo para atacarle. La rebelión fue sangrientamente sofocada y Aske ejecutado.

La primera oleada antimonástica sólo había alcanzado los monasterios menores. Entre los años de 1537 y 1540 fueron también deshaciéndose los monasterios mayores de las grandes órdenes monásticas, en gran parte por entrega «voluntaria» al rey, entrega

8. KNOWLES, *Religious Orders in England* III, 402ss; cf. también G. BASKERVILLE, *English Monks and the Suppression of the Monasteries*, Londres 1955.

que frecuentemente iba acompañada de confesión de culpa por parte de sus ocupantes y en ella se fundaba. Simultáneamente fueron suprimidos los conventos de las órdenes mendicantes. «Calladamente y sin llamar la atención, y hasta por lo general sin una palabra de lástima, desapareció de la vida de Inglaterra un estado secularmente familiar»[9]. El cálculo hecho al final del reinado de Enrique VIII por el tesorero real sobre la venta de los bienes de la Iglesia o los ingresos producidos por ellos arrojó la suma, fuerte para entonces, de 13 millones de libras[10].

Política de alianzas y fórmulas de fe

El cisma de 1534, si se exceptúa la doctrina sobre el primado pontificio, no atentó a la substancia de la fe católica. Eso no sucedió hasta que el rey, apoyado en la autoridad que se le reconociera en materias de fe y de acuerdo con un dócil episcopado, quiso acomodar la fe de sus súbditos a su política exterior y conciliar. Entre los años 1534 y 1547 prescribió no menos de cuatro normas de fe: los diez artículos de 1536, el libro de los obispos de 1537, los seis artículos de 1539 y el libro del rey de 1543. En ellas salen a reducir más o menos — según lo pide la eventual situación política — las ideas protestantes que entretanto se habían difundido en Inglaterra.

A pesar de las prohibiciones de libros, ya en los años veinte, gracias a las activas relaciones comerciales, habían llegado a Inglaterra escritos reformistas de los Países Bajos y Alemania. Se formaron seguramente grupos, pero no comunidades propiamente dichas. William Tyndale, que, en 1524, abandonó el círculo de teólogos luterizantes de Cambridge, hizo imprimir en el continente su versión inglesa del Nuevo Testamento (1526) y de aquí llegó secretamente a Inglaterra junto con otros escritos volanderos de su pluma de fondo más bien anticlerical que estrictamente luterano. En la obra: *The Obedience of a Christian man* defendió también la incondicional sumisión al rey tanto si obra bien como si mal. Robert Barnes se hizo partidario de la doctrina sobre la justifi-

9. KNOWLES, l.c., III, 465.
10. GASQUET, *Heinrich VIII. und die englischen Klöster* II, 385.

cación durante su estancia en Wittenberg. Llamado de allí por Cromwell, trabajó como agente en la causa matrimonial del rey y en favor del casamiento de éste con Ana de Cleves; pero perdió luego el favor real y fue ejecutado, en 1540, como hereje [11]. Un círculo de teólogos amigos de innovaciones que se había formado en el Cardinal's College de Oxford, fue dispersado en 1528 por Wolsey. El más importante de ellos, John Frith, huyó al continente (Marburgo) y publicó en Amberes, bajo el título: *De Antichristo* una refundición inglesa de la respuesta de Lutero a Ambrosio Catarino. El 24 de mayo de 1530 fue entregada al rey una lista de 251 proposiciones erróneas que se hallaban en escritos de autores ingleses [12]; el rey avisó contra su difusión. Cuando Frith, en 1533, confiando en la inminente ruptura con Roma, volvió a Inglaterra, fue ejecutado por su doctrina acerca del purgatorio y de la eucaristía. Paralela corrió la defensa en sentido católico. La *Confessio* de Fisher (1523) pertenece a las mejores obras de controversia católica de la época petridentina. Posteriormente, Gardiner, obispo de Winchester, que había prestado el juramento de supremacía, se convirtió en cabeza del partido medio, que no quería abandonar ninguna otra verdad de fe católica. Sin embargo, no obstante la posición de confianza política, de que gozaba con el rey, no pudo imponerse contra el primado Cranmer, de tendencias protestantes, cuya flexibilidad supo adaptarse a los cambios de la política regia en materia eclesiástica. Y esta política tenía por norte la razón de estado.

Desde el 30 de agosto de 1535, estaba preparado el texto de la gran bula de excomunión contra Enrique VIII. El nuevo papa Paulo III dilataba, sin embargo, su publicación, pues quería asegurarse la cooperación de las grandes potencias para la ejecución de las censuras eclesiásticas, para lo cual parecía el medio más apropiado el proyectado concilio universal. Impedir que éste se llegara a celebrar fue meta constante de la política del rey. Para ello entabló negociaciones con los protestantes alemanes, acordándose para el caso en que, contra lo que se esperaba, se llegara a reunir, hacer pública una protesta general; pero no se llegó a una alianza con la liga de Esmalcalda, pues los coloquios de teólogos habidos a comienzos

---

11 Sobre las vacilaciones de Barnes a base de las versiones de su *Supplication* de 1531 y 1534 CLEBSCH, *England's Earliest Protestants*, 58 77, sobre Frith, ibid 78 136
12 Texto en HUGHES, l c, p II, 331-346.

de 1536 en Wittenberg no condujeron a una inteligencia en las cuestiones fundamentales: los de Wittenberg se negaron a reconocer el divorcio de Enrique VIII y éste no quiso admitir la *Confessio Augustana*[13].

Estas infructuosas negociaciones, la convocación del concilio en Mantua y los desórdenes por la supresión de los monasterios y conventos forman el trasfondo de los *diez artículos de la fe*[14] prescritos por el rey el 12 de julio de 1536. Aunque equívocos en muchos pasajes, delatan el empeño de complacer a Wittenberg: se reconoce el principio de la Escritura, se describe la justificación siguiendo los *Loci* de Melanchthon, sólo se nombran expresamente tres sacramentos, bautismo, eucaristía y penitencia; no se prohibe el culto de los santos e imágenes, pero se lo considera como fuente de muchos abusos; se permite la oración por los difuntos; sin embargo, el purgatorio no tiene base escrituraria.

La *Institution of a Christian man*, publicada al año siguiente, llamado *Bishop's Book*, porque fue firmado por veinte obispos, fue una componenda entre el ala protestantizante y el ala conservadora del episcopado. A estilo de un catecismo mayor trataba los puntos tradicionales de doctrina: credo, sacramentos, mandamientos, el padrenuestro y también el avemaría; mentaba los cuatro sacramentos omitidos en los diez artículos, pero no el carácter sacrificial de la misa. Gardiner que tomó parte en la preparación del *Bishop's Book*, lo calificó de almacén en que cada uno había puesto lo que le placía. Al mismo tiempo mandó el rey que se impugnara en escritos volanderos el concilio general convocado por el papa[15].

Un nuevo acercamiento a los protestantes alemanes pareció iniciarse a comienzos del año 1539 cuando Carlos V y Francisco I se aliaron contra Enrique VIII. El rey mandó un emisario (Christopher Mount) a la Sajonia electoral y negoció el casamiento con Ana de

13 F PRUSER, *England und die Schmalkaldener*, 1535 40, Leipzig 1929.

14 Impresiones del texto y juicio en HUGHES I, 349ss, II, 29s, ibid., 30-46 se trata ampliamente sobre el *Bishop's Book*, cuyo verdadero título es *The Institution of a Christian Man, containing the Exposition or Interpretation of the Common Creed, of the Seven Sacraments, of the Ten Commandments, and of the Pater Noster and the Ave Maria, Justification and Purgatory*.

15 El escrito oficial de 1537 CT XII, 767-774, sobre otros dos tratados contra el concilio P A SAWADA, *Two Anonymous Tudor Treaties on the General Council*: JEH 12 (1961), 197 214 Sobre la política general conciliar de Enrique VIII: JEDIN, *Gesch. des Konzils von Trient* I, 244ss, cf P. A SAWADA, *Das Imperium Heinrichs VIII. und die erste Phase seiner Konzilspolitik Reformata reformanda*, I, 476-507.

Cleves. Teólogos luteranos aparecieron en Londres, pero no fueron testigos de una aproximación doctrinal, sino de una reacción católica. Los *seis artículos* propuestos por los obispos en la cámara alta y aprobados por el rey el 28 de junio de 1539, mandaban bajo graves penas la doctrina de la transustanciación, la comunión bajo una sola especie, el celibato de los sacerdotes y los votos monásticos, permisión de la misa privada y necesidad de la confesión auricular[16]. Este sorprendente giro se debió a un nuevo acercamiento de Francia a Inglaterra; Enrique no necesitaba ya de los aliados protestantes contra una coalición que le amenazara por parte de las principales potencias y quería presentarse como «príncipe católico». El lord canciller Cromwell cayó y fue decapitado; Barnes, quemado vivo; dos obispos (Latimer y Shaxton), de tendencias protestantes, hubieron de dimitir; Cranmer, en cambio, se sostuvo. Pero no llegó a materializarse una restauración católica en el sentido de los seis artículos.

El equilibrio entre la antigua y nueva doctrina siguió siendo máxima de la política religiosa en los postreros años del gobierno del rey cuando se alió con el emperador contra Francia. El *King's Book* (1543)[17] que está pensado como catecismo de los laicos, mostraba parentesco, en la doctrina de la justificación, con los artículos wittenbergenses de 1536, pero recalcaba la necesidad de las buenas obras y avisaba sobre *not in this lifetime to presume upon the said benefits of Christ, or take occasion of carnal liberty or security*, se afirma el libre albedrío y se rechaza la predestinación absoluta. La eclesiología sigue anglicana: el primado del papa es invención humana, guardián de la recta fe es el rey, que está obligado *to conserve and maintain the true doctrine of Christ*, que está depositada en la sagrada Escritura, en los tres antiguos símbolos, en los cuatro primeros concilios y en la exposición de los padres. En su prólogo habla el rey del tiempo antes del cisma, como de «tiempo de tinieblas e ignorancia».

Sin embargo, la mutación en la substancia de la fe fue en realidad más honda de lo que permiten reconocer las dos últimas normas de fe mentadas. La traducción de la Biblia de Tyndale, hasta entonces rigurosamente prohibida, fue dejada libre, por manejo de

16. GEE-HARDY, *Documents*, 303-319.

17. *A Necessary Doctrine and Erudition for any Christian Man, set forth by the King's Majesty of England* (Lo 1543), cf. HUGHES, o.c., II, 46-60.

Cranmer, en 1537, en la refundición de John Rogers que se ocultó bajo el seudónimo de Thomas Matthew (de ahí *Matthew's Bibel)* Al año siguiente se impuso su posesión como obligatoria a todos los párrocos. Un homiliario compuesto por Cranmer se encargó de la correspondiente interpretación. Gardiner, que era conservador en materias eclesiásticas, consejero político por mucho tiempo del rey, perdió su favor poco antes de la muerte de éste (28-1-1547) y quedó excluido de la tutela del rey Eduardo VI, a la sazón de 9 años.

La oleada protestante bajo Eduardo VI

En tiempo de la regencia, bajo el influjo decisivo del duque de Somerset, tío del rey, invadió la vida de la Iglesia de Inglaterra un amplio frente de pensamiento protestante. Se procedió de acuerdo con el sentido práctico de los ingleses al no prescribir las nuevas doctrinas como fórmulas de fe, sino que se las introdujo bajo el ropaje de una nueva liturgia, manteniendo muchas formas tradicionales (ornamentos, velas, etc.). Como en el continente, así en Inglaterra la supresión de la misa hería en lo más íntimo la idea católica de la Iglesia. Se procedió paso a paso. A fines de 1547 se permitió la comunión bajo las dos especies; las fundaciones de misas fueron confiscadas en favor de la corona. En folletos y sermones se impugnó la doctrina católica sobre la eucaristía y el sacrificio de la misa. Un rito, en inglés, de la comunión, compuesto por Cranmer, prescrito a 8 de marzo de 1548, se apoyaba en la reforma de Colonia», redactada principalmente por Butzer. Butzer mismo, su colega de Estrasburgo, Fagus, y Vermigli, huído de Italia, vinieron a Inglaterra. Un año más tarde (1549) apareció el *Common Prayer Book* [18], que no sólo cambió formas (entre otras, la introducción de la lengua litúrgica inglesa), sino también, en puntos decisivos, el fondo doctrinal de la liturgia. Sólo hay dos sacramentos instituidos por Cristo: el bautismo y la cena. En el rito del *Supper*

18. *The booke of the common prayer and administration of the Sacramentes, and other rites and ceremonies of the Churche after the use of the Churche of England* (Londres 1549); cf. F. PROCTER - W.H. FRERE, *A new History of the Book of Common Prayer*, Londres 1951; nueva ed dirigida por E.S. GIBSON, Londres 1960; más bibl. LThK^2 II, 604; cf. E.R RATHCLIFF, *The Liturgical Work of Archbishop Cranmer:* JEH 7 (1956), 189-203

of the Lord se ha suprimido el carácter sacrificial, y falta una clara confesión de la presencia real. En lugar de la misa diaria, se establece una liturgia de la palabra, para cuya configuración aprovechó Cranmer el breviario de la cruz del cardenal Quiñones; en el espacio de un mes se lee o canta todo el Salterio. El rito de ordenación introducido en 1550 se fundaba en textos de Butzer (*De ordinatione legitima ministrorum ecclesiae revocanda,* 1549). Cierto que se distinguió (a diferencia de Butzer) la ordenación de obispos, presbíteros y diáconos, pero se cambiaron las preces de ordenación que van unidas a la imposición de manos. Al mismo tiempo se levantó la prohibición del matrimonio de los sacerdotes. Una real orden de 24 de noviembre de 1550 mandaba retirar los altares consagrados; en su lugar se pusieron mesas de madera. El obispo de Chichester, que se negó a cumplir la orden, fue encarcelado y depuesto. En la forma revisada del *Prayer Book,* que entró en vigor por Todos los Santos de 1552, desapareció el rito hasta entonces conservado de la unción de los enfermos, lo mismo que la unción en el bautismo y la oración por los difuntos en el sepelio. La participación en la nueva liturgia se hizo obligatoria: Al que toma parte en otros ritos se lo castiga la primera vez con seis meses de cárcel, a la segunda con un año, y a la tercera con cadena perpetua. Sólo ahora, al final del reinado de Eduardo VI, se resumió y prescribió la nueva fe en 42 artículos compuestos por Cranmer.

Ni la caída de Somerset (1549), ni la oposición de obispos aislados (señaladamente contra el nuevo rito de ordenación), ni la pasividad de gran parte del clero parroquial pudieron impedir esta evolución. Cuando fue introducido el *Prayer Book* en Devonshire, el pueblo se opuso en muchas parroquias e hizo chacota de la nueva liturgia *like a Christmas Game,* pero sin resultado. La incautación de los tesoros de la Iglesia (cálices, custodias) que había comenzado bajo Enrique VIII y no acabó hasta ahora, hubo de ser aguantada, aunque con amargura; se lamentó la pérdida de muchas obras de caridad, que salían antes de fundaciones eclesiásticas, y la desaparición de muchas escuelas parroquiales. La pérdida fue tan grande que la restauración bajo María la Católica y el cardenal Pole no pudo ya compensarla[19]. Vino demasiado súbita, duró poco

19. *England, surely, was no longer a Catholic country by 1553,* dice HUGHES, o.c., II, 302. Numerosos ejemplos de la dispersión de los tesoros de la Iglesia a base de los

y fue igualmente gubernamental. El alto y bajo clero, que se había doblado a las leyes de Enrique VIII y Eduardo VI, con Gardiner a la cabeza levantado a Lord canciller, no era ejecutor seguro ni, sobre todo, celoso de las nuevas leyes. El rigor con que la reina María procedió contra Cranmer (ejecutado el 21-3-1556) y otros adversarios de su régimen, no despertó simpatías por éste; el *Book of Martyrs*, de John Fox, publicado poco después de la muerte de Cranmer (en latín en 1559, en inglés en 1563), cuidó de su glorificación. Los emigrados vueltos del continente (Francfort, Estrasburgo, Zurich) fueron los artífices de la organización de la Iglesia anglicana bajo Isabel I.

La Iglesia Anglicana bajo Isabel I (1558-1603)

Isabel, la prudente y muy culta hija de Ana Bolena, empezó por asegurarse el trono por una política exterior en extremo cauta; sobre el rumbo de su política interior eclesiástica no cupo desde el principio duda alguna. Una nueva acta de supremacía y uniformidad (1559) puso de nuevo en vigor diez leyes eclesiásticas de Enrique VIII y Eduardo VI que habían sido abolidas bajo María, así como el *Prayer Book* de 1552 [20]. Los obispos nombrados bajo María, que se opusieron, fueron depuestos y sustituidos por otros dispuestos a prestar el juramento de supremacía, a la cabeza de todos, como arzobispo de Canterbury, Matthew Parker. Sin embargo, se mitigaron las penas impuestas a los refractarios al juramento (pérdida del cargo, y pena de muerte sólo caso de defender, en segunda recaída, el primado del papa); fue prescrita bajo multa (12 peniques cada vez) la asistencia al culto los domingos y fiestas. Los pocos monasterios restaurados bajo María fueron suprimidos. La raya, pues, de separación entre los defensores de la antigua fe quedó inequívocamente trazada. Sin embargo, su persecución despiadada no comenzó hasta que Pío V lanzó sobre la reina la gran excomunión y deposición (cf. p. 541). En cambio los clérigos y

---

inventarios de 1552, en H.B. WALTERS, *London Churches at the Reformation*, Londres 1939. Sobre la restauración católica bajo la reina María, cf. p. 502.

20. Cf. J.E. NEALE, *The Elizabethan Acts of Supremacy and Uniformity*: EHR 65 (1950), 303 332.

laicos, muchos aún que eran desafectos al nuevo orden de cosas o lo miraban con indiferencia, fueron dejados adrede tranquilos. Los 39 artículos de fe formulados por la junta del clero de 1563, eran una elaboración de los 42 artículos de Cranmer de 1552 [21], y respiraban espíritu calvinista, no luterano. La *Apologia ecclesiae Anglicanae* del obispo de Salesbury, John Jewel (1562 en latín 1564 en inglés), tenía por objeto justificar la nueva fe y el nuevo orden. A uso de los párrocos estaba destinado el *Book of Homilies* (1562). Las visitas episcopales, que se ejecutaron desde 1568 se cuidaron de desterrar todo lo que recordara el pasado católico. Los clérigos fueron rigurosamente vigilados empleando para ello los Churchwarden y los maestros de escuela. La constitución episcopal, los cabildos catedrales y el oficio de los arcedianos permanecieron bajo la cubierta de la supremacía real. Cuando el calvinista Cartwright quiso introducir en Cambridge el sistema presbiteriano de Ginebra, se le opuso resueltamente John Whitgift, que vino a ser, en 1583, arzobispo de Canterbury. A fines de la época isabelina, resumió Richard Hooker en sus *Laws of Ecclesiastical Polity* (1593) la doctrina y constitución de la Iglesia anglicana ahora ya afianzada [22]. Con ello quedaba conclusa la formación de un tipo nuevo de iglesias protestantes [23]. Sin embargo, la versión oficial de la Biblia no se llevó a cabo hasta Jacobo I [24].

XXVIII. La lucha por la recta doctrina en el luteranismo

BIBLIOGRAFÍA: *General:* CH. A. SALIG, *Vollständige Historie der Augspurgischen Confession* I-III, Halle 1730-1733-1735; G.J. PLANCK, *Gesch.*

---

21. Comparación de los dos, HUGHES, l.c., II, 152ss.

22. P. MUNZ, *The Place of Hooker in the History of Thought,* Londres 1952.

23. Una descripción gráfica, con muchos pormenores, del estado de la Iglesia, en A.L. ROWSE, *The England of Elizabeth. The Structure of Society,* Londres 1950, 386-437, el cual, no obstante el juicio favorable sobre la política eclesiástica de Isabel (que es alabada por liberal y tolerante), llega a la conclusión (420): «*The old observances lingered on in country places, in some areas long and tenaciously.*» En el capítulo sobre las minorías, católicos y puritanos (438-488), explica la dureza de la persecución de los católicos desde Pío V, porque en la lucha con España, formaban estos una quinta columna. Importante para la vida espiritual: P.H. KOCHER, *Science and Religion in Elizabethan England,* San Marino-Calif. 1953.

24. D. DAICHES, *The King James Version of the English Bible. An account of the development and sources of the English Bible of 1611 with special reference, to the Hebrew Tradition,* Chicago 1941.

der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unsers protestantischen Lehrbegriffs vom Anfang der Reformation bis zu der Einführung der Concordienformel I-VI, Leipzig 1791-1800; H. HEPPE, *Gesch. des deutschen Protestantismus* I-IV, Marburgo 1852-59; H.R. FRANK, *Die Theologie der Concordienformel,* 4 t., Erlangen 1858-65; F. LOOFS, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte,* Halle [4]1906; P. TSCHACKERT, *Die Entstehung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre,* Gotinga 1910; O. RITSCHL, *Dogmengeschichte des Protestantismus* (= DG) I-IV, Leipzig 1908-12, Gotinga 1926-27; R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* IV, 2, Leipzig [3]1920; reimpr. [5]1959; H.E. WEBER, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus* I, 1, 2 Gütersloh 1937-40; reimpr. Darmstadt 1966; P. MEINHOLD, *Philipp Melanchthon,* Berlín 1960; R. STUPPERICH, *Der unbekannte Melanchthon,* Stuttgart 1961; F.W. KATZENBACH, *Die Reformation in Deutschland und Europa,* Gütersloh 1965; W. PREGER, *Matthias Flacius Illyricus und seine Zeit,* 2 t., Erlangen 1859-61; reimpr. Hildesheim-Nieuwkoop 1964; K. ALAND, *Die theologische Fakultät Wittenberg während des 16. Jh.,* id., *Kirchengeschichtliche Entwürfe,* Gütersloh 1960, 283-394; L. THEOBALD, *Einiges über die Lebensschicksale des Gallus während seiner Regensburger Superintendentenzeit:* ZBKG 19 (1950) 67-77, 20 (1951) 100; H.W. GENSICHEN, *Damnamus, Die Verwerfung von Irrlehre bei Luther und im Luthertum des 16. Jh.,* Berlín 1955; M. MIRKOVIC, *Mathjia Vlac'c Ilirik,* Zagreb 1960; J. MASSNER, *Kirchliche Überlieferung und Autorität im Flaciuskreis,* Berlín-Hamburgo 1964.

Controversia antinomista: G. KAWERAU, *Der Ausbruch des antinomistischen Streites:* ThStK 53 (1880) 24-48; id., *Briefe und Urkunden zur Gesch. des antinomistischen Streites:* ZKG 4 (1880-81) 299-324, 437-465; id., *Beiträge zur Gesch. des antinomistischen Streites: Beiträge zur Reformationsgeschichte, Köstlin gewidmet,* Gotha 1896, 60-80; id., RE [3]I (1896) 585-592; J. WERNER, *Der erste antinomistischen Streit:* NKZ 15 (1904) 801-824, 860-873; G. HAMMANN, *Nomismus und Antinomismus innerhalb der Wittenberger Theologie von 1524-30,* Diss. Bonn 1952; R. HERMANN, *Zum Streit um die Überwindung des Gesetzes,* Weimar 1958; G. ROSENBERGER, *Gesetz und Evangelium in Luthers Antinomerdisputationen,* Theol. Diss. masch. Maguncia 1958; J. ROGGE, *Johann Agricolas Lutherveständnis. Unter bes. Berücksichtigung des Antinomismus,* Berlín 1960.

Controversia de sinergistas y mayoristas: C. SCHLÜSSELBURG, *Catalogus Haereticorum* V (De Synergistis), Francfort 1611, VII (De Maioristis) Francfort 1599; CH E. LUTHARDT, *Die Lehre vom freien Willen und seinem Verhältnis zur Gnade in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt,* Leipzig 1863; G.L. SCHMIDT, *Justus Menius,* 2 t., Gotha 1867; KAWERAU, RE [3]XIX, 229-235 (Synergismus); K.D. SCHMIDT, *Der Göttinger Bekehrungsstreit 1566-1570:* «Zschr. der Ges. für niedersächsische KG» 34-35 (1929) 66-121; H. KROPATSCHECK, *Das Problem theologischer Anthropologie auf dem Wei-*

marer Gespräch von 1560 zwischen Matthias Flacius Illyricus und Viktorin Strigel, Theol. Diss. masch. Gotinga 1943; L. HAIKOLA, *Gesetz und Evangelium bei Matthias Flacius Illyricus,* Lund 1952; R. BRING, *Das Verhältnis von Glauben und Werken in der lutherischen Theologie,* Munich 1955; G. MOLDAENKE, *Schriftverständnis und Schriftdeutung im Zeitalter der Reformation,* I: *Matthias Flacius Illyricus,* Stuttgart 1936.

Controversia de los adiaforistas: C. SCHLÜSSELBURG, t. 13 (1599); H. CH. HASE, *Die Gestalt der Kirche Luthers. Der casus confessionis im Kampf des Matthias Flacius gegen das Interim von 1548,* Gotinga 1940; C.L. MANSCHRECK, *The Role of Melanchthon in the Adiaphora Controversy:* ARG 48 (1957) 165-182; H. SCHEIBLE, *Melanchthons Brief an Carlowitz:* ARG 57 (1966) 102-130.

La disputa de Osiander: W. MÖLLER, *Andreas Osiander,* Elberfeld 1870; A. RITSCHL, *Die Rechtfertigungslehre des Andreas Osiander: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* I, Bonn [3]1889, 235-255; E. HIRSCH, *Die Theologie des Andreas Osiander,* Gotinga 1919; M.J. ARNTZEN, *Mystieke rechtvaardigingsleer. Een bijtrage ter beordeling van de theologie van Andreas Osiander,* Kampen 1956.

Controversia sobre la cena: A. EBRARD, *Das Dogma vom Abendmahl und seine Gesch.,* 2 t., Francfort del Meno 1945; A.W. DIECKHOFF, *Die evangelische Abendmahlslehre im Reformationszeitalter geschichtlich dargestellt* I, Gotinga 1854; G.L. PLITT, *Melanchthons Wandelung in der Abendmahlslehre:* «Zschr. f. Protestantismus und Kirche» NF 56 (1868) 65-101; G. MÖNCKEBERG, *Joachim Westphal und Joh. Calvin,* Hamburgo 1865; C.H.W. SILLEM, *Briefsammlung des J. Westphal 1530-75,* 2 t., Hamburgo 1903; R. CALINICH, *Kampf und Untergang des Melanchthonismus in Kursachsen,* Leipzig 1866; J.F.A. GILLET, *Crato von Crafftheim und seine Freunde,* 2 t., Francfort 1860-61; H. GOLLWITZER, *Coena Domini. Die altlutherische Abendmalslehre in ihrer Auseinandersetzung mit dem Calvinismus dargestellt an der lutherischen Frühorthodoxie,* Munich 1937; E. BIZER, *Studien zur Gesch. des Abendmahlstreites im 16. Jh.,* 1940; reimpr. Darmstadt 1962; H. GRASS, *Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin,* Gütersloh [2]1954.

Cuando de la apasionada protesta de Lutero dentro de la Iglesia una fue saliendo poco a poco un sistema eclesiástico propio fuera de la antigua Iglesia y contra ella, se planteó la cuestión sobre lo distintivo de la reforma protestante. Los reformadores se hallaron ante la tarea de estatuir una confesión o credo de la recta doctrina para las nuevas comunidades. Ya no bastaba protestar y corregir la tradición; ahora había que meter también dentro de un credo lo que hasta entonces se había supuesto como base evidente.

Por otra parte resulta patente que el esquema inicial que insistía unilateralmente en la intención de reforma, debía ser protegido contra malas inteligencias, a par que dilatado y corregido.

La lucha de Lutero contra el papa en pro de la libertad evangélica fue en muchos casos entendida como carta franca para la rebelión, saqueo de conventos y desenfreno moral. «Ya no hay temor de Dios ni disciplina, desde que ha desaparecido la excomunión del papa. Y todo el mundo hace lo que le da la gana» (WA Br 4, 133, 11s), y ello so capa del evangelio (WA 32, 219, 28). Melanchthon confiesa: «Muchas cosas nos echan los papistas en cara con razón» (CR 4, 960). Del abandono moral que claramente reconoce hace Melanchthon responsables, en 1527, a aquellos que, «por excesivo odio al papa, lo condenan todo por igual, lo bueno y lo malo» (CR 4, 959). Él, en cambio, en su «Instrucción de visitadores» quería hacer hablar, sin palabras amargas, a la cosa o causa misma. «Para semejante moderación tenía yo muchos motivos. No quería en efecto dar pábulo a la furia del Areus y otros colegas semejantes, según los cuales enseñar el evangelio consiste sola y únicamente en desatarse en injurias, como carreteros, contra quienes piensan de otro modo que nosotros. Sé muy bien el odio que me acarrea entre ciertas gentes esta mi circunspección. Pero para mí era más importante mirar a lo que agradaba a Dios, que no buscar como congraciarme con estos acusadores, ávidos de lucro, por los que soy ahora tratado como un hereje y un iluminado» (CR 1, 898s). Más adelante Melanchthon fue muchas veces tachado de pusilanimidad y cobardía. «Pero no me arrepiento de mi moderación, aun cuando nuestra corte la ha interpretado a veces como pusilanimidad y cobardía», escribe en octubre de 1536 a Cruciger (CR 3, 179). Melanchthon no entendía la reforma como mera crítica negativa. Su preocupación era la unidad de la Iglesia. «Te ruego por Cristo», escribe en 1527 a Casper Aquila, «que enseñes moderadamente y mires por la concordia de la Iglesia y venzas por la paciencia a los contrarios, y no luches con los que gustan de insultar, insultando tú mismo... Muchas cosas se enseñan hoy mejor que antes, por la gracia divina, en la Iglesia; pero muchas cosas las enseñaban antaño mejor algunos que no ahora los ignorantes luteranos. Tu misión es curar las almas tanto de tus adversarios como de tu pueblo, y no fomentar el odio de los partidos» (CR 7, 960).

Pero Melanchthon no sólo censuraba el exceso de celo de muchos alborotadores. sino que tuvo también el valor y la conciencia de responsabilidad de corregir puntos de su propia teología. En 1530 no quiere ya recomendar sus *Loci* de 1521, que Lutero había declarado entonces como canónicos; muchas cosas que hay aún en ellos demasiado rudas había decidido modificarlas. En lugar de los *Loci* remite su comentario a la carta a los Colosenses de 1527 (CR 2, 457). Por modo semejante, en 1532, publica su comentario a la carta a los romanos, a fin de suprimir la copia de su lección pública de 1521 [1]. Expresión de los cambios de su teología son las distintas versiones de sus *Loci*. Sobre este trasfondo hay que ver las distintas controversias o disputas «filípicas».

La controversia antinomista

Ya en 1524, en Tetschen, fue defendida por predicadores protestantes esta tesis: «La ley fue dada a los judíos, no a nosotros, gentiles. De ahí que no nos toque la ley o los diez mandamientos» (WA 15, 227, 5s). Frente a parejos predicantes que «hablan inmodestamente de libertad cristiana» (St. A. I 235, 121), recalca Melanchthon: «El que enseña en las iglesias, debe transmitir cuidadosamente la doctrina sobre la ley. Y es así que si se enseña la doctrina de la fe sin la ley, surgen escándalos sin cuento. El pueblo se siente seguro y sueña que tienen la justicia de la fe, porque no sabe que la fe sólo puede estar en aquellos que, por la ley, tienen un corazón contrito» (CR 26, 28). «Ahora es corriente hablar de la fe y, sin embargo, no puede entenderse lo que es la fe, si antes no se ha predicado la penitencia. Evidentemente vierten vino nuevo en odres viejos quienes predican la fe sin la penitencia, sin la doctrina del temor de Dios y de la ley, y acostumbran al pueblo a cierta seguridad carnal. Esta seguridad es peor que todos los errores de antes bajo el papa» (CR 26 9).

Juan Agrícola (1499-1566), oriundo de Eisleben, se escandalizó de esta concepción de que, antes de la fe, la predicación de la ley debe producir primero penitencia y contrición (cf. cap XIX). Así compuso una «censura» (CR 1, 9151) contra el artículo de la visita

---

1. *Studienausgabe* (= St. A.), v, 26, 5-8.

de Melanchthon (CR 26, 7-28). «Censura —relata Melanchthon— que yo no enseño que la penitencia comienza con el amor a la justicia, que estoy demasiado encaprichado con la predicación de la ley, que he tergiversado muchas veces de mala manera la Escritura, que en algunos pasajes he violado la libertad cristiana. Me hace dos veces papista» (CR 1, 920). Agrícola ve sólo en la ley una expresión de la cólera de Dios. La ley quedó abolida para el cristiano por la revelación de la gracia de Dios en el evangelio. Los diez mandamientos los habría predicado Cristo sólo para los judíos. «Mas como nosotros hemos sido liberados de la ley, no hay que predicar el decálogo» (CR 1, 916). Moisés «no tiene nada que ver con los gentiles» [2]. Así tampoco la penitencia debe comenzar con la predicación de la ley, sino con el amor a la justicia. Con esta concepción suya creía Agrícola tener que defender a Lutero contra Melanchthon, que «iba otra vez hacia atrás» (cf. WA Br 4, 265; v. supra 337).

A fines de noviembre de 1527, la corte del príncipe elector convocó una junta teológica en Torgau. Por mediación de Lutero se llegó a un acuerdo provisional entre Melanchthon y Agrícola [3].

En la segunda disputa antinomística, Agrícola atacó al mismo Lutero. Por navidad de 1536, le había prometido el príncipe elector un puesto en la universidad. Agrícola se trasladó allí inmediatamente. Con su familia halló acogida en casa de Lutero y muchas veces le confió su representación. Sin embargo, pronto había de encenderse de nuevo el viejo pleito que parecía ya olvidado. En una colección de sermones, publicada en julio, defendió Agrícola la tesis de una «doble revelación: una primera de la gracia, otra segunda de la ira» (CR 3, 386).

Dios como juez, si es que hay lugar en el pensamiento de Agrícola para Dios como juez, sólo se manifiesta en el evangelio. Aquí se revela la ira de Dios; pero no para todos los que son culpables ante Dios, sino sólo para aquellos que, por falsa seguridad, se ríen y mofan de la primera revelación de la gracia [4]. Simultáneamente

2. Agrícola, *130 gemeine Fragstucke,* Wittenberg 1528: F. Cohrs, *Die evangelischen Katechismusversuche vor Luthers Enchiridion,* II, Berlín 1900, 293, 17s.

3. Cf. la fórmula de compromiso que Melanchthon admitió en la instrucción de los visitadores: St.A. I, 222, 14-27; WA 26, 202s.

4. J. Rogge, *Johann Agricolas Lutherverstandnis,* Berlín 1960, 140s; cf. sobre ello WA 22, 86, 32ss.

hizo Agrícola circular una colección de tesis en que intentaba oponer el joven Lutero contra el posterior. «Impugna que se enseñe en la Iglesia el decálogo, y hace un ramillete de pasajes, puros e impuros, referentes al decálogo, tomados de los escritos de Lutero y míos», escribe Melanchthon a mediados de julio de 1537 a Brenz (CR 3, 391; cf. CR 3, 386).

Lutero no había tomado muy en serio la polémica de 1527; ahora, en cambio, estaba consternado ante la postura de Agrícola: «¡Eso empieza ya *nobis viventibus a nostris!*» (WA Tr 3, 405, 6). En un sermón de 30 de septiembre de 1537 (WA 45, 145-156) expuso su propia concepción de la ley y el evangelio contra Agrícola. Éste trató de calmar a su maestro[5] y todavía pensaba en un acuerdo. La polémica abierta estalló cuando a fines de octubre dio a la imprenta sus sumarios de los evangelios[6]. Lutero tuvo noticia de ello y logró la incautación de los pliegos ya impresos (CR 3, 454).

Junto con sus contratesis (WA 39, I, 360-417) publicó también la mentada colección de tesis de Agrícola y en 18 de diciembre de 1537 hizo celebrar la primera disputa (WA 39, I, 360-417). Como decano de la facultad de teología quitó Lutero a Agrícola la *venia legendi* (WA Br 8, 186).

Por mediación de la mujer de Agrícola se llegó aún a una reconciliación entre ambos. Para darla públicamente a conocer se organizó una segunda disputa el 12 de enero (WA 39, I, 418-485). Pero no se sostuvieron los puntos en litigio, de forma que en una tercera disputa de antínomos[7] de 6 de septiembre estalló de nuevo el conflicto. Lutero exigió ahora una retractación definitiva de Agrícola y la corte le amenazó con privarlo de su sueldo. Agrícola compuso seguidamente una «forma de revocación» o retractación que presentó, como a mediador a Melanchthon y que éste reelaboró. Al mismo tiempo se dirigió Agrícola al propio Lutero: «el doctor tenía que procurarle por sí mismo una forma» (WA 50, 465). Lutero convino en ello y escribió en forma de carta abierta al predicante de Eisleben Gaspar Güttel el tratado «contra los antíno-

---

5. Cf la lista de Joh Agrícola, lo que hasta entonces había enseñado: ZKG 4 (1881), 304s.

6. K.E. FORSTEMANN, *Neues Urkundenbuch zur Gesch der evangelischen Kirchenreformation*, I, Hamburgo 1842, 296ss, cf. WA 51, 431, 33-432, 24, J ROGGE, l c, 156-164.

7 WA 39,I, 486-584, cf J. ROGGE, l.c., 187.

mos» (WA 50, 468-477). De Agrícola exigió Lutero, en enero de 1539, tesis de disputa, que aquél presentó el 1.º de febrero [8]. Ello los enzarzó en nueva pelea. Agrícola se quejó ante el príncipe elector contra Lutero (cf. WA 425-444) y, durante la negociación misma, huyó a Berlín, donde obtuvo un puesto como predicante cortesano del príncipe elector Joaquín II.

Temáticamente, Lutero discutió todavía la cuestión de la importancia o significación de la ley en su escrito *Sobre los concilios e iglesias,* de 1539 (WA 50, 599, 5ss) y en una serie de tesis de septiembre de 1540 (WA 39, I, 358).

En la disputa antinomista se trata ya de la recta inteligencia de Lutero. Agrícola pensaba que Lutero enseñaba dos modos distintos de justificación: «un modo sería por la ley y el evangelio, el otro sin la ley, sólo por el evangelio». Por eso quería él se decidiera cuál era el recto modo, «a fin de que la Iglesia que vendrá después de nosotros no esté perpleja al ver que las dos cosas se dicen y son enseñadas» [9]. Agrícola buscó la solución del problema extractando manifestaciones del joven Lutero para formar un sistema unitario. Lutero quedó consternado de la disputa que ya en su vida se encendió sobre su herencia. Su ataque fue tan duro e inexorable, pues temía como consecuencia de la doctrina de Agrícola flojedad y capricho. «Así seguirá puramente gracia dulce, es decir, capricho grande y sin límite y picardía que nadie podrá ya contener» [10].

Controversia sinergista

Agrícola había enfrentado al primer Lutero contra el posterior. Ahora se acusaba a Melanchthon de apartarse de Lutero en la doctrina de la sola eficacia de la gracia en el despertar de la fe justicante y de la no libertad de la voluntad respecto de la salud eterna. «Tú sabes», escribe Melanchthon a 22 de junio de 1537 a Veit Dietrich, «que en lo que atañe a la predestinación, al asentimiento de la voluntad, la necesidad de nuestra obediencia y el pecado mor-

---

8 Texto ZKG 4 (1881), 313ss; WA Br 12, 277ss.

9 WA Br 8, 279, 5s, 14s; J. ROGGE, l.c., p. 1665s fecha la carta en diciembre de 1537

10 WA Br 4, 452, 14s, cf. 468, 16, 513s.

tal, digo muchas cosas en tono menos grueso. Sobre todos estos puntos sé que Lutero, en el fondo, piensa lo mismo; pero los necios aman demasiado algunas frases suyas extremadas, sin saber a qué contexto pertenecen» (CR 3, 383).

Lutero y Melanchthon habían defendido, por los años 1520-21 un estricto determinismo: «Todo acaece con absoluta necesidad. Así lo quería también el poeta cuando decía: Todo subsiste según determinada ley» [11]. «Aun las malas obras las obra Dios en los impíos» (WA 7, 144, 34). De la fe había dicho Lutero que era «obra de Dios en nosotros sin nosotros» (WA 6, 530). Pero, prácticamente, Lutero había invocado siempre la actividad del hombre, con lo que enseñaba que Dios lo obraba todo, pero no, consecuentemente, que obraba solo. A partir de 1527 trató Melanchthon de liberarse del determinismo, de los delirios estoicos, como se expresó él mismo más tarde [12]. Siguiendo a los padres, habló insistentemente del libre albedrío del hombre como de la «capacidad de corresponder a la gracia» (St. A. II, 245, 30s). Si Dios quiere, según 1 Tim 2, 4 que todos los hombres se salven, el motivo de que unos se salven y otros se condenen tenía que estar en el hombre. Lutero quería desvirtuar este paso escriturario traduciendo: «que quiere que todos los hombres sanen o se curen» [13], pero Melanchthon no podía eludir su peso. «Puesto que hemos de partir de la palabra revelada y puesto que la promesa es universal, de ahí juzgamos que hay en nosotros una causa de elección, a saber, una causa instrumental para aprehender la promesa» [14]. Aunque Melanchthon presenta la voluntad humana que asiente a la promesa como factor propio (cf. CR 21, 658), aquí sin embargo no se trata de una voluntad humana autónoma, sino de la voluntad que, apoyada por el Espíritu Santo, acompaña a la gracia preveniente (CR 12, 481; St. A. II, 243, 20-244; CR 9, 970). En la conversión, por ende, cooperan tres causas: la palabra de Dios, el Espíritu Santo y la voluntad humana que asiente

---

11 *Assertio* 1520 WA 7, 146, 7ss, cf *Loci* 1521 St A II, 10, 11ss

12 Cf. CR 21, 652, CR 9, 766 «En vida de Lutero y después he rechazado estos *Stoica et Manichaea deliria,* que Lutero y otros han escrito, que todas las obras, buenas y malas, deban suceder así en todos, buenos y malos Ahora bien, es evidente que este discurso es contra la palabra de Dios, daña a toda disciplina y es blasfemo contra Dios» (1559).

13 Cf E HIRSCH, *Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik,* Berlín 1964, 157

14 *Disputatio de sententia Deus vult omnes homines salvos fieri* 1537 CR 12, 481

a la palabra y no la contradice (CR 21, 658; St. A. II, 243, 14-17).

Apoyándose en el *Interim* de Augsburgo (VI, § 1, cf. supra p 303) se dice en el *Interim* de Leipzig: «Aunque Dios no justifica al hombre por el mérito de propias obras, que haga el hombre... sin embargo, el Dios misericordioso no obra con el hombre como con un tronco, sino que lo atrae a sí de forma que también coopera su voluntad, dado que esté en los años de la razón» (CR 7, 51). Esta doctrina escandalizó, en 1549, al superintendente de Hamburgo Juan Äpinus (1499-1553), que, por el mismo tiempo, había armado un pleito en torno a la ascensión de Cristo [15]. «El hombre», opinaba Äpinus, «puede tanto por su libre albedrío como un tarugo por su inmovilidad, y un cerdo por su falta de inteligencia para llegar al evangelio y al reino de Cristo». Matías Flacius (1520-75) y Nicolás Gallus (1516-70) veían ya enterrado en la formulación de Leipzig un «papista *meritum de congruo*» [16]. Los discípulos de Melanchthon Georg Major (1502-74), Victorino Strigel (1524-69) y más tarde Juan Pfeffinger (1493-1573), enseñaban expresamente la necesidad de la cooperación del hombre, del libre albedrío en la justificación. Pfeffinger era, desde 1544, profesor de Leipzig. En dos disputaciones defendió el año 1555, apoyándose en Melanchthon, la tesis de que en la conversión se requiere el asentimiento de nuestra voluntad. Allí habló de cierta *synergeia* de la voluntad. Aunque según él, lo mismo que según Melanchthon, la voluntad dependía para ello de la gracia del Espíritu Santo, Nicolás de Amsdorf le reprochó que enseñaba, juntamente con su cuadrilla, que puede el hombre por las fuerzas naturales de su propio albedrío prepararse y disponerse para la gracia [17]. Amsdorf afirmaba por su parte: «La voluntad del hombre no es delante de Dios otra cosa que arcilla, piedra o madera» [18]. De modo semejante escribieron Flacius y Gallus.

En el *Libro de la confutación de Weimar*, que se compuso por estímulos de Flacius y apareció en 1559, fue condenado en el artículo 6 el llamado sinergismo de Pfeffinger. Victorino Strigel, profesor de Jena, amigo hasta entonces de Flacio y adversario de los filipistas, se opuso a la introducción del libro de la confutación

---

15 Cf E Vogelsang ARG 38 (1941), 107 119

16 O Ritschl, DG II, 375s

17 O Ritschl, DG II, 432

18 Ibid, 433

y hubo de ir por varios meses a la cárcel. Tras su liberación, hubo entre él y Flacius, del 2 al 8 de agosto de 1560 una pública disputa en Weimar sobre el libre albedrío. Aquí alcanzó la cuestión su agudización teológica. Siguiendo esta disputación defendió Flacius, en 1566, la tesis de que el pecado original es la substancia y forma esencial del hombre *(forma substantialis)*. El coloquio religioso de Altenburgo, celebrado a indicación del príncipe elector Augusto y el duque Juan Guillermo de Sajonia, del 21 de octubre de 1568 a marzo de 1569, no dio resultado alguno. Lo que imposibilitaba la aceptación de la concepción católica, impedía también la inteligencia de los luteranos entre sí. Se entendía el «y» en gracia y libre albedrío aditivamente, en vez de entenderlo conclusivamente y se miraba la acción de la gracia de Dios y la voluntad libre del hombre como dos causas independientes que concurrían o competían entre sí en el mismo plano.

La controversia mayorista

Una lucha igualmente exacerbada se desencadenó sobre la relación entre la justificación y las buenas obras. Esta controversia se llama mayorista por el nombre del profesor de Wittenberg, Jorge Major (1502-74), que puso en movimiento la discusión tras la muerte de Lutero. También en esta disputa subyacía un problema que Lutero dejó abierto, a saber, la relación interna entre justificación y santificación, gracia y don, y de la importancia o necesidad de la caridad para salvarse. Lutero había puesto el acento sobre la fe, y pensó que de ella saldrían espontáneamente las obras buenas. Con predilección recalcaba que el árbol bueno da frutos buenos; pero tuvo miedo de proseguir con Mt 7, 19: «Todo árbol que no da fruto es cortado y echado al fuego» [20]. Cuanto más unilateralmente entendían los discípulos de Lutero en sentido forense la justificación y pasaba a segundo término o era incluso negada la renovación interior para las buenas obras, tanto más difícil vino a hacerse fundar

19. Cf. las listas de los escritos polémicos, ibid., 424, n.º 4.
20. Cf. P. MANNS, *Fides absoluta - Fides incarnata. Zur Rechtfertigungslehre Luthers im Grossen Galater - Kommentar*. Reformata Reformanda. Festgabe für Hubert Jedin I, Munster 1965, 265-312, p. 306.

la necesidad de las buenas obras que debían seguir a la justificación.

Melanchthon había tendido una y otra vez a recalcar el imperativo bíblico, pero sin mostrar suficientemente su fundamento en el indicativo, en el nuevo ser del justificado[21]. Lo determinan consideraciones pastorales y pedagógicas: «Hay en todos los hombres tal debilidad de la naturaleza, que cuando oímos la doctrina de la imputación gratuita, nos tornamos más flojos para el bien obrar y se afianza la seguridad carnal»[22]. Por eso, apoyándose en los evangelios y en Pablo, habla Melanchthon del mandamiento de Dios y de la necesidad de las buenas obras: «Sin embargo, tiene que seguir también necesariamente esta justicia de las obras. Es, en efecto, mandamiento de Dios que prestemos esta obediencia, pues Cristo imperó claramente: Haced penitencia... Yo no veo por qué tenga que asustarme de la palabra mandamiento, cuando el mismo Cristo dice: Es mi mandamiento (Jn 15, 2) y Pablo: Somos deudores (Rom 8, 12). Además, es la necesidad tan grande, que Pablo dice claramente sobre los adúlteros, deshonestos, homicidas, etc. (Gál 5, 21): «Los que estas cosas hacen no poseerán el reino de Dios» (Loci 1535: CR 21, 432).

Nicolás de Amsdorf le cuenta a Lutero en una carta de 14 de septiembre de 1536 desde Magdeburgo: «Aquí se dice que en Wittenberg se enseñan cosas contradictorias. Aquél (Melanchthon) machaca en la escuela violentamente y sobre toda medida que las obras son necesarias para la vida eterna» (WA Br 7, 540, 5ss). Ya a 20 de agosto y 8 de septiembre de 1536 se dirigió Conrado Cordatus, párroco entonces en Niemegk, a Caspar Cruciger (1504-48), que desde 1528 era profesor de Wittenberg, y lo atacó porque en sus lecciones exponía una «fe sofística y papista» y se apartaba de Lutero, «el único hombre por quien creemos a Cristo» (CR 3,

21. En un informe de Melanchthon del año 1555 sobre la disputa mayorista escribe retrospectivamente: «Y esta disputa nació de muchos impíos discursos anteriores desde hace veinte años. Algunos no quieren aguantar este discurso: las buenas obras son necesarias; o bien: hay que hacer buenas obras; no quieren admitir estas dos palabras: *necessitas* y *debitum*... Sin embargo *necessarium* y *debitum* no significan primeramente *extortum coactione*, sino la eterna invariable ordenación de la sabiduría divina, y el mismo Cristo y Pablo emplean estas palabras *necessarium* y *debitum* (CR 8, 411; cf. CR 8, 842).

22. Comentario a la carta a los romanos de 1544 (1540): CR 15, 634; de modo semejante ya en la exposición de 1532 (St. A. v, 199, 1ss).

159, n.; cf. 193). La disputa giraba en torno a si la contrición es *causa sine qua non* de la justificación, y si la nueva obediencia era necesaria para la salud [23]. Melanchthon se puso detrás de Cruciger. «Con razón dices», le escribe a Cordatus, «que la causa de Cruciger se extiende a mí... De buena gana tomo toda la causa sobre mí» (CR 3, 345).

Cuando también Justo Jonas, rector de la universidad de Wittenberg rechazó las quejas de Cordatus (CR 3, 348s), éste se dirigió el 17 de abril de 1537 al canciller del príncipe, Brück, y se quejó de que en Wittenberg oponía resistencia a la querida doctrina del piadoso varón Lutero. Felipe le había escrito el día antes: «Muchas cosas he corregido yo mismo en mis libros, y me alegro de haberlas corregido» (CR 3, 353; cf. CR 3, 344).

Lutero mismo exhortó a Cordatus a que tuviera calma (WA Br 8, 79) y aprovechara la disputa para el doctorado de 1.º de junio de 1537 para aclarar la cuestión (cf. WA 39 I, 202-257; cf. CR 3, 385). Él asentía a Melanchthon en el fondo, cuando citaba a Agustín: «El que te creó sin ti no te salvará sin ti» (WA 39 I, 209, 20s; cf. 121, 29s); pero se pronunció contra la frase: «necesario para la salud», pues ahí estaría incluido un mérito (WA 39 I, 256, 23ss).

Con ello se calmó por de pronto este punto de la controversia. Ni Flacius ni Gallus tropezaron en la formulación del «Interim de Leipzig» (1548) de que «estas virtudes de fe, esperanza y caridad y otras deben estar en nosotros y son necesarias para la salud eterna» (CR 7, 63), pues fue puesta para «dar gusto a los papistas». La pública disputa estalló cuando G. Major, discípulo y amigo de Melanchthon, escribió en 1552 contra Amsdorf: «Pero confieso que hasta ahora he enseñado, todavía enseño y seguiré enseñando toda mi vida que las buenas obras son necesarias para la salvación. Digo públicamente con palabras claras e inequívocas que nadie se salva por malas obras y que nadie tampoco se salva sin buenas obras; y digo más, que si alguien enseña otra cosa, así sea un ángel del cielo, sea anatema» [24].

---

23. CR 3, 159-161; WA Br 7, 541-545; 579-581 (= CR 3, 179), WA Br 7, 600s; CR 3, 182-185; WA Br 7, 615s (= CR 3, 206), CR 3, 206s; CR 3, 365s (= WA Br 7, 81-84) 372, 383, 385. Sobre el concepto de causa sine qua non cf. WA Br 7, 542; CR 3, 180, 593ss, 602, 634; CR 13, 674.

24. MAJOR, *Antwort auff des Ehrenwirdigen Herren Niclas von Ambsdorff schrifft*, Wittenberg 1552, Bl. Cif. Citado segun O. RITSCHL, DG II, 377.

Seguidamente, Nicolás de Amsdorf declaró a Major «pelagiano, mameluco, cristiano apóstata y dos veces papista» [25]. Contra los ataques en escritos de Amsdorf, Flacius y Gallus se defendió Major diciendo que no tenía intención de menoscabar para nada la justificación por la sola gracia de Cristo, y que la bienaventuranza no se merece por las buenas obras; pero que éstas son necesarias para que la bienaventuranza se conserve y no se pierda de nuevo [26]. Algo semejante había enseñado ya Melanchthon en la Apología siguiendo a 2 Pe 1, 10: «Haced buenas obras para que permanezcáis en el evangelio y en vuestro celeste llamamiento, para que no caigáis de nuevo, os enfriéis, perdáis el espíritu y los dones, que se concedieron de gracia por Cristo, no por razón de las obras siguientes» (BSLK 316, 18ss).

Agrícola, que se aproximaba a Amsdorf, había rechazado en las tesis de los antínomos 2 Pe 1, 10: «Pedro no conoció la verdad cristiana» (WA 50, 345, 9s). El año 1559 publicó Amsdorf su propio escrito con este título: «Que la proposición (Las buenas obras son dañosas para la salvación) es proposición recta, verdadera y cristiana, enseñada y predicada por los santos, Pablo y Lutero.» En el curso posterior de la controversia mayorista entre los gnesioluteranos (cf. CR 3, 453) Amsdorf, Flacius y Gallus y los «filipistas», es decir, los secuaces de Melanchthon, Major y Justus Menius (1499-1558), intentaron éstos ceder en cuanto que (para evitar una mala inteligencia papística) se declararon dispuestos a omitir la adición: necesarias «para la salud o vida eterna» [27]. Sin embargo, no se llegó a acuerdo efectivo. Flacius y sus amigos no se contentaban con que se omitiera la frase, sino que querían fuera condenada como falsa (CR 9, 474s). Por otra parte declaraba Melanchthon: «Para decidir en suma, breve y definitivamente decimos no poder abandonar esta tesis: nueva obediencia es necesaria en todos los convertidos. Al que no la pueda aguantar lo tenemos por un antínomo y enemigo de Dios» (CR 9, 552).

Para fundar su tesis, se refirió Melanchthon además de Rom 8, 12; 10, 10; 1 Cor 6, 9; 2 Cor 7, 10; 1 Tim 1, 18 y otros, a Flp 2,

25 O. RITSCHL, DG II, 377; cf supra, p. 161.

26. MAJOR, *Sermon von S. Pauli Bekehrung;* según O. RITSCHL, DG II, 378.

27 CR 8, 336, 411, 842; 9, 39, 142, 370, 469, 470, 473, 496-499; cf. MAJOR, *Bekenntnis von dem Artikel der Justification,* Wittenberg 1558, Bl. B 3; la fórmula de revocación (1556) de Menius impresa en O. RITSCHL, DG II, 380, n.º 4.

12: «Obrad vuestra salud con temor y temblor» (CR 9, 475). Los gnesioluteranos querían, por lo contrario, mantener la plena certeza de la salvación y la seguridad de la conciencia. Si las obras eran de algún modo necesarias, la salud eterna dependía del hombre, que no puede estar seguro de sí mismo. Partiendo de aquí ha de entenderse la paradójica afirmación de Amsdorf de que las buenas obras son perjudiciales a la salvación, pues inducen al hombre a poner la confianza de su salud en algo suyo, en vez de ponerla exclusivamente en la gracia de Dios. Así se ve que los gnesioluteranos, en su ideología hecha teología, en su parcialidad y en «su girar constante en torno al yo, sus tentaciones y consuelos», no eran ya capaces de salir de sí mismos en amor a Dios y al prójimo. «Si el interés capital de la ética del hombre nuevo, tal como Flacius la describe, se dirige a despertar afectos consoladores, no queda mucho tiempo para la ocupación que tiene por norte al prójimo» [28].

La controversia adiaforística

Si detrás de la doctrina de la justificación tal como la acuñara Melanchthon que produjo las polémicas antinomísticas, sinergísticas y mayorísticas estaba la intención de preservar a los hombres de falsa seguridad y negligencia, la actitud del mismo Melanchthon en la disputa adiaforística hay que entenderla por su preocupación del buen orden y de la unidad de la Iglesia. En un dictamen sobre el *Interim* escribe a 1.º de abril de 1548: «Yo quería aconsejar de todo corazón a la paz y a la unidad, reduje también a unidad algunos artículos difíciles en la doctrina de hace muchos años, como lo saben muchos entendidos, y no he tenido nunca gusto en discutir sobre cosas innecesarias y menudas. Ahora soy tan viejo que sé muy bien cómo de inútiles altercados se siguen gran separación y destrucción; y sé además que Dios los ha prohibido y los castiga también, como dice Salomón: Abominación ante Dios es el que siembra desunión entre hermanos.» Melanchthon y los demás teólogos que se reunieron en Torgau para deliberar acerca del *Interim*,

---

28. L. Haikola, *Gesetz und Evangelium bei Matthias Flacius Illyricus*, Lund 1952, 336; cf. O. Modalsli, *Das Gericht nach den Werken*, Gotinga 1963, 192; R. Bring, *Das Verhältnis von Glauben und Werken in der lutherischen Theologie*, Munich 1955, 100.

calificaban en su dictamen de 13 de abril de 1549 de «pertinacia y desorden punible» designar como papal todo lo que no se quiere mantener [29]. Muchos «discutirían más de la propia libertad que de altos artículos necesarios de la doctrina cristiana y de la falsa y recta invocación y buena disciplina» (CR 7, 365; cf. 624). Sobre la acusación de idolatría en la misa, recalcan aquellos teólogos: «Y precisamente esta forma que mantenemos en la misa, fue así mantenida hace mil años, como claramente lo atestigua Dionisio» (CR 7, 366).

Aparte motivos políticos [30], había en Flacius un trasfondo de marcado confesionalismo, que rechazaba todo punto común con el adversario, y para el que no existían *adiaphora* de ninguna especie, pues los usos eclesiásticos en el papado son «asiento de la impiedad y superstición» [31].

Del mismo sentir es Osiander, cuando escribe: «Admitir y aprobar el *Interim* no significa otra cosa que compararse en la apariencia externa con el anticristo y, consiguientemente, ayudar a cubrir, colorear, disculpar, fortalecer y mantener todos sus pecados, abusos, errores, abominaciones, por lo que luego se manchan las conciencias y carga uno sobre sí la cólera de Dios que condena ya al anticristo y lo arroja al fuego eterno del infierno» [32].

---

29. «Y nada tiene que ver con el papado que se admitan ceremonias que existieron en la primera Iglesia, en tiempo de los apóstoles, como Natalis Domini, Pascha, Ascensio, Pentecostes, Dies dominica etc., de las que muchas hemos conservado hasta ahora; y si no las quisiéramos mantener y decir que son papistas, pareja barbarie sería pertinacia punible y un desorden que serviría al pueblo para impedir la disciplina y la doctrina.»

30. «Que Melanchthon entrara ahora al servicio de Mauricio de Sajonia y hasta qué punto se convirtiera en uno de sus más prestigiosos consejeros teológicos, tenía que extrañar por sí solo a muchos que no podían perdonar a Mauricio su conducta de los últimos años.» O. Ritschl, DG II, 335.

31. R. Seeberg, *Lehrbuch der DG,* IV, 2, 485; cf. Melanchthon (1558): «Pero que Illyricus y su séquito exageran esto en el sentido de que no debe admitirse nada para gusto de los papistas aunque en sí mismo sea indiferente, es también dura exageración. Porque si los obispos quisieran admitir doctrina cristiana y desearan igualdad en algunas ceremonias indiferentes, tal igualdad no es de condenar» (CR 9, 476).

32. *Schrift zum Interim,* extracto en W. Möller, *A. Osiander,* Elberfeld 1870, 323s.

La controversia osiándrica

En la polémica con Andrés Osiander (1498-1552) en torno a la justificación, filipistas y gnesioluteranos formaron un solo frente contra él. Osiander, junto con Lázaro Spengler, había ganado a Nuremberg para la reforma protestante. Aquí había sido, en 1520, lector en el convento de agustinos, y, en 1522, predicador de san Lorenzo. Para la visita eclesiástica de Nuremberg había compuesto un índice de 23 artículos de preguntas y doctrina [33]. En 1529, por mandato de la ciudad, había tomado parte en el coloquio religioso de Marburgo y, en 1530, compuso un escrito sobre la justificación para la dieta de Augsburgo [34]. Juntamente con J. Brenz redactó la ordenación eclesiástica de 1533 [35] para las comunidades de Brandenburgo y Nuremberg.

Surgieron dificultades con los de Nuremberg, porque Osiander y Brenz en su proyecto, suprimieron la confesión y absolución general, para restablecer la confesión privada [36]. Osiander estaba, por principio, en contra de la absolución general. Porque o se la entendía condicionalmente («si hacéis penitencia») y en tal caso no era sacramento ni absolución, o sin condición, y entonces era el más horrible sacrilegio echar así las piedras preciosas a los puercos. Osiander seguía argumentando: «Si esto es realmente absolución, la excomunión no puede mantener su puesto en la Iglesia, pues cualquier excomulgado, dado caso que no se lo puede excluir de oír la predicación, puede tener inmediatamente la absolución. Ahora bien, una llave no puede ir contra la otra de suerte que se le impida ejercer su oficio de acuerdo con la institución de Cristo» [37]. Llamado por el conde palatino Oto Enrique a Pfalz-Neuburg, redactó Osiander en 1543 la ordenación eclesiástica del Palatinado.

---

33. SEHLING, 11, 128-134

34 W. GUSSMANN, *Quellen und Forschungen zur Gesch des Augsburgischen Glaubensbekenntnisses*, I, 1, Leipzig v Berlín 1911, 297 312

35. SEHLING, 11, 140-205

36 Cf W MOLLER, *A Osiander*, 177ss G TH STROBEL, *Beytrag zur altesten Beichtgeschichte Nurnbergs vom Jahre 1531* id, *Neue Beytrage zur Litteratur besonders des 16 Jahrhunderts*, II, Nurenberg 1791, 175 390

37. W MOLLER, *A Osiander*, 179, cf además los informes de los teologos de Wittenberg que buscaban una componenda WA Br 6, n.º 2008, 2010 (= CR 2, n.º 1108), 2052 (= CR 2, n.º 1133), 2053, 2054, CR 3, n.º 1477, WA Br 7 n.º 3104, 3108 (= CR 3, n.º 1489)

En noviembre de 1549 abandonó a Nuremberg, en protesta contra el *Interim* y en 1549 ocupó una cátedra que le ofreciera Alberto de Brandenburgo-Ansbach en la universidad de Königsberg.

El 5 de abril de 1549 comenzó su actividad docente con una *disputatio* sobre la ley y el evangelio (cf. CR 7, 402) y leyó luego sobre los primeros capítulos del *Génesis*. Luego estallaron controversias sobre la penitencia, sobre la significación de la encarnación de Cristo y la postura ante el *Interim* violentamente criticado por Osiander [38]. Su actuación desenfadada agudizó los roces o fricciones. La pública disputa surgió con la disputación de Osiander «sobre la justificación de la fe» de 24 de octubre de 1550. Como ya antes la doctrina de la justificación del *Interim* [39], ataca ahora la de Melanchthon como unilateralmente forense: «Cosas más frías que el hielo enseñan también que sólo somos considerados justos por razón del perdón de los pecados, y no también por razón de la justicia de Cristo que habita, por la fe, en nosotros» [40]. Osiander quisiera hacer valer que el hombre es realmente justificado y poner de relieve, contra una parcial acentuación de la satisfacción vicaria de Cristo, su acción renovadora de la vida del hombre. Sólo Cristo es justo, pero no tanto porque cumplió la ley, sino porque, «desde la eternidad, nació del padre justo como hijo justo (Jn 17, 25). Es, pues, la misma justicia del Padre y del Hijo, y también del Espíritu Santo, por la que él, que es justo, justifica al impío, a saber, la justicia de Dios, que es también precisamente la justicia de la fe» [41].

En los escritos: «Si el Hijo de Dios hubiera tomado también carne, si el pecado no hubiera venido al mundo. Y sobre qué sea la imagen de Dios» (1550) y «Sobre el solo mediador Jesucristo y la justificación de la fe» (1551), expuso Osiander más despacio su concepción.

La creación de Adán a imagen de Dios la explica así: «Habitaba,

---

38 Cf el escrito de OSIANDER *Von dem neugeborenen Abgott und Antichrist zu Babel* (1550)

39 Porque el *Interim* no enseña una palabra sobre la recta y verdadera justicia, la que es propia y esencial justicia de Dios y de su hijo Jesucristo, y nos ha sido dada, regalada e imputada a nosotros por la fe, por la que Cristo mora en nosotros » W. MÖLLER, *Andreas Osiander*, 327

40 Tesis 73, cit según R SEEBERG, *Lehrbuch der DG* IV, 2, 497; cf. W. MÖLLER, *Andreas Osiander*, 385s, H E WEBER, I, 258, cf CR 9, 469

41 Citado según W. MOLLER, *Andreas Osiander*, 383

pues, el Verbo, el Hijo de Dios y, consiguientemente, también el Padre y el Espíritu Santo en Adán por la gracia, de suerte que, como nuestro Señor Jesucristo es por naturaleza Dios y hombre, Adán fue hombre por naturaleza; por la gracia, empero, socio *(consors)* y partícipe de la naturaleza divina» [42]. La justicia de Cristo consiste en su naturaleza divina. La justicia primigenia del justificado consiste en la participación de la naturaleza divina. Partiendo de esta concepción interpreta Osiander la venida de Cristo en carne (1 Jn 4, 2) sencillamente de la inhabitación de Cristo en nosotros [43]. De los justificados se dice que también en ellos hay, como en Cristo, dos naturalezas [44].

La justificación es, por ende, la imitación de la encarnación, de la esencial justicia divina, en cada hombre: «La inhabitación óntica de la esencial justicia de Cristo en el creyente es lo primario y sólo por razón de ella lo declara también Dios justo» [45]. En su realce de la justicia esencial de Dios en nosotros frente a la justicia *extra nos*, Osiander se refería a Lutero. Melanchthon, cuya doctrina sobre la justificación ataca Osiander, trató por de pronto de mediar (cf. CR 7, 775), pero se vio finalmente obligado a publicar, en 1552, una «respuesta al libro del señor Andrés Osiander sobre la justificación del hombre» [46].

Melanchthon apunta primero a la distinción entre gracia y don y recalca seguidamente: «Confesamos, pues, claramente y en todo tiempo hemos enseñado, como pueden atestiguar todas las iglesias que es verdad, que debe darse en nosotros un cambio, y que ciertamente Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo operan en nosotros, en la conversión, consuelo, vida y, por tanto, están y moran en nosotros, dado caso que se haya recibido con fe el evangelio, por el que obra el Verbo eterno, Hijo de Dios, y se congrega para sí una Iglesia... (CR 7, 894s; St A. VI, 455, 24-30). Sobre esta presencia de Dios en nosotros no cabe discusión alguna (CR 7, 895; St. A. VI,

42. Ibid., 392.

43. Dictamen sobre el *Interim;* cf. W. MOLLER, *Andreas Osiander,* 329. *Disputatio de iustificatione These,* 67; cf. H.E. WEBER, I, 1, 279s.

44. H.E. WEBER, I, 1, 279s.

45. E. KINDER, *Die evangelische Lehre von der Rechtfertigung:* «Quellen zur Konfessionskunde», Reihe B, cuaderno 1, Luneburgo 1957, 7.

46. CR 7, 892-902; St. A. VI, 453-461; cf. CR 8, 608-612, Osiander respondió con la *Widerlegung: Der ungegrundeten, undienstlichen Antwort Philippi Melanchthonis* (1552).

456, 10-13), pero no es la razón de nuestra confianza, sino que la fe está fundada en el Dios-hombre Jesucristo, en sus méritos e intercesión (CR 7, 898). Aun después de la regeneración necesita el hombre del perdón de los pecados, que recibe por el mediador Jesucristo, el cual ha de distinguirse del Padre y del Espíritu Santo. Si Osiander había censurado la exteriorización de la doctrina sobre la justificación en Melanchthon, y opinado que «esta doctrina hace segura a la gente», éste remite a la función salvadora de la humanidad de Cristo y a su obra de redención histórica, que se queda harto atrás en la doctrina mística de la justificación de Osiander.

En la declaración, por él compuesta, de los teólogos en la convención de Naumburgo, de 23 de mayo de 1554, reprocha Melanchthon a Osiander: «En ninguna parte siente una distinción entre el Hijo y el Espíritu Santo, como tampoco distingue entre la presencia de la naturaleza divina en Cristo y en los otros santos... (Afirma) igualmente que sólo la divinidad es justicia; la obediencia de Cristo no sería justicia» [47].

Friedrich Staphylus (1512-71), que se hizo de nuevo católico en Breslau, en 1546 fue llamado por recomendación de Melanchthon a Königsberg (CR 6, 145) y en 1552 compuso un opúsculo contra Osiander [48], juzgaba de modo semejante. Osiander —según él— desestimaba la significación de la humanidad de Cristo, veía la razón de la justificación en la caridad, justicia y sabiduría en lugar de verla en la fe, y la identificaba con la esencia de Dios [49].

También Flacius, Menius, Amsdorf y Mörlin (1514-71) en Königsberg escribieron contra Osiander. Francisco Stancarus cayó, frente a él, en el extremo contrario y enseñó que Cristo sólo justificaba

---

47. CR 8, 286, cf. CR 8, 541: «Qué confusión hay cuando sólo se dice que los hombres son justificados por la inhabitación del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, ni la obediencia e intercesión del Mediador no se distinguen del efecto, ni la reconciliación se distingue de la santificación siguiente, ni se explica el viejo dicho de que el Espíritu Santo no se da nunca sin el Hijo.» Cf. CR 8, 426s, 555-563; 623; cf CR 12, 5-12; CR 8, 589.

48. *Synodus Sanctorum Patrum Antiquorum contra nova dogmata Andreae Osiandri*, Nuremberg 1553.

49. Cf *Lutheranae trimembris Theologiae Epitome (1558)*, (p. III, *catalogus sectarum inter Confessionistas*, III): «Los osiandrinos tienen de común con los schwenkfeldianos que la caridad, la justicia y sabiduría (no, sin embargo, la fe) por las que el hombre es hecho justo y sabio por Dios, son la esencia misma de Dios. Doctrina aparte de los osiandrinos es que Cristo sólo justifica al hombre según su naturaleza divina; igualmente, que el hombre, por ser imagen de Dios, es de todo en todo la misma imagen de Dios, que es Cristo, hijo de Dios y de María.»

al hombre según su naturaleza humana [50]. La fórmula de concordia rechazó tanto la doctrina de Osiander como la de Stancarus [51].

La segunda controversia sobre la cena

Mientras los luteranos se dividían por razón del *Interim,* se unían Calvino y Bullinger en el consenso sobre la cena de Zurich (*Consensus Tigurinus:* cf. p. 533ss). En aras de la unidad, Calvino había hecho concesiones. El pan y el vino son sólo ya signos de la comunión espiritual (comunión real) con la carne y sangre de Cristo. Con ello se ponía en tela de juicio la concepción común con el luteranismo proclamada por lo menos formalmente por la firma de la *Confessio Augustana Variata* de 1541. Por lo demás, no está efectivamente claro si la *Variata* era un símbolo luterano obligatorio. El consenso de Zurich fue primeramente enviado, para su aprobación, a las restantes iglesias suizas. Así se difirió su impresión hasta 1551. El luteranismo alemán se enfrentó entonces con un creciente influjo de la teología de Calvino y con una irrupción del calvinismo en suelo alemán. Con ello la controversia que ahora estallaba de nuevo sobre la presencia real de Cristo en la cena, adquiría una virulencia especial y una nota más confesionalista, que introdujo más que antes la polémica dentro de las comunidades. El frente no corrió con claridad entre luteranos y calvinistas, sino que, de las filas de aquéllos, muchos, señaladamente de entre los más cultos, se abrían más bien a la doctrina calviniana sobre la cena, y atacaban la ortodoxia luterana, que entonces nacía y el dogma de la ubicuidad defendido por ella. De ahí que, a la muerte de Melanchthon (1560), fueran motejados de criptocalvinistas, y, como tales, combatidos.

El párroco de Hamburgo, Joaquín Westphal (1510-74), abrió en 1552 la polémica con su escrito que lleva el título de *Farrago* [52]. Era más que otra cosa un grito para despertar a los luteranos frente al pe-

---

50 Cf *Apologia contra Osiandrum* (1552) *De trinitate et mediatore domino nostro Jesu Christo* (1562) Melanchthon (CR 23, 87 102, St A vi, 260 277) y Calvino (OC 9, 333 358) compusieron refutaciones

51 Cf BSLK 913, 10ss, 935, 15ss

52 *Farrago confuseanarum et inter se dissidentium opiniomum Domini,* Magdeburgo 1552

ligro que les amenazaba. Un nuevo escrito, *Recta fides de coena Domini*, de Westphal, siguió al año inmediato. La hondura de la sima entre las confesiones protestantes se hizo patente cuando, en 1553, Jan Laski (1499-1560), huyendo de Inglaterra, buscó con su comunidad calvinista refugio en Alemania y tropezó entre los luteranos del norte de Alemania con repulsa y hasta con odio. Westphal los llamó mártires del diablo, y Bugenhagen les hizo saber que antes apoyaría a papistas que a ellos [53]. Por fin hallaron acogida en Danzig y Emden. Aquí compuso Laski, en 1554, un catecismo. Inmediatamente estalló la lucha en Bremen (cf. CR 8, 336) entre el discípulo de Melanchthon Alberto Rizaeus Hardenberg (1510-47), a quien Laski había ganado, en 1542, para la reforma y era, desde 1547, predicante de la catedral de Bremen, y Juan Timann, llamado Amsterodamus († 1557). Al escrito polémico de éste [54] contestó Laski [55]. Westphal negó a los reformados el derecho de apelar a Agustín [56]. Calvino mismo no entró en la liza hasta enero de 1555 con una *Defensa de la doctrina sobre los sacramentos* [57].

Westphal replicó con el escrito: *Justa defensa contra la falsa acusación de cierto sacramento* (1555), que, con disgusto de Calvino (OC 16, 63s) fue impreso en Francfort del Meno. Allí había ido a parar Laski con su comunidad de fugitivos calvinistas. De ésta exigía la clerecía luterana, apelando a la paz religiosa de Augsburgo, el consenso con la *Confessio augustana*. Laski se esforzó en demostrar este consenso [58]. Su «segunda defensa de la piadosa y recta fe» [59] de comienzos de 1556 la dedicó Calvino a los párrocos sajones y del sur de Alemania. Calvino recalca que no lucha contra ellos, sino que sólo se defiende contra los ataques de Westphal, al que presenta como perturbador de la paz e intruso. Favorecer sus manejos o asentir a él de cualquier modo significaría tanto como no estimar en nada la armonía en la fe, «que es claramente operada

53 E. Bizer, *Studien zur Gesch. des Abendmahlsstreits im 16. Jh.*, 275.

54 *Farrago sententiarum consentientium*, Francfort 1555.

55 *Forma ac ratio tota ecclesiastici ministerii*, Francfort 1555.

56 *Collectanea sententiarum D. Aurelii Augustini de Coena Domini*, Ratisbona 1555.

57 *Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de sacramentis*: OC 9, 4-36, cf. OC 15, 272-296, 304-307, OS II, 263-287.

58 *Purgation oder northwendige christliche Verantwortung der frembden Kirchen-Diener zu Franckfurt am Mayn* (1556).

59 *Secunda defensio piae et orthodoxae de sacramentis fidei, contra Joachimi Westphali calumnias* (1556): OC 9, 41-120.

por Dios, y sembrar la división entre quienes siguen a un mismo capitán. Eso es desgarrar tan despiadada como impíamente a los miembros de Cristo» (OC 9, 50). Este llamamiento a la unidad fue contestado en una serie de muy vivas réplicas. Erhard Schnepf (1495-1558) publicó, 1556, en Jena, una «confesión sobre la eucaristía». Westphal contestó con una «carta en que se replica brevemente a las invectivas de Juan Calvino» (impresa OC 9, XVIII-XXI), así como al escrito de Jan Laski, en que éste transforma la confesión de Augsburgo en zuinglismo. Luego compuso una «Confesión de la fe en que los ministros de la Iglesia sajona... exponen la presencia del cuerpo y la sangre de nuestro Señor Jesucristo en la santa cena...» (OC 9, XXI-XXIII). A ello respondió Calvino, en 1557, con una «última exhortación a Joaquín Westphal (OC 9, 137-252). Un año antes habíase entablado también una disputa sobre la doctrina de la cena entre el luterano Jorge Buchholzer (1503-66) en Berlín y Crato von Craffftheim (1519-85) en Breslau (cf. CR 8, 662).

En Heidelberg, el profesor y superintendente general del Palatinado, Tilemann Hesshusen (1527-88) [60], defendió la posición de Lutero contra su diácono Wilhelm Klebitz, al que finalmente excomulgó. El nuevo príncipe elector Federico III (1559-76) pidió en esta contienda un dictamen a Melanchthon, que aprobó la medida del príncipe de imponer silencio a las dos partes; Melanchthon pensaba que, alejados los amigos de pendencias, cabía hallar una fórmula común para los restantes (St. A. VI, 484, 15-20). A. Melanchthon le rondaba sin duda la idea de un sínodo general alemán. Esta manera de eludir la decisión fue flagelada por Nicolás Gallus, superintendente de Ratisbona [61]. Ya antes había criticado ásperamente la concepción melanchthoniana de que Cristo sólo esté presente en el momento de la recepción. Ahora publicó su dictamen con agudas glosas marginales, en que achaca a Melanchthon falsear los escritos simbólicos a trueque de crear una doctrina que se acomode a todos. Melanchthon favorecía al calvinismo y hasta coincidía con Calvino en la doctrina de la cena. Los amigos de pendencias no son los gnesioluteranos, que sólo se defienden y custodian la pura doctrina y la herencia de Lutero. Hesshusen mismo reaccionó contra el dictamen de Melanchthon con una *Responsio* (1560)

60. *Iudicium de controversia de coena Domini (1560):* St. A. VI, 482-486.
61. R. STUPPERICH, *Der unbekannte Melanchthon*, Stuttgart 1961, 123-126.

muy viva. Tuvo que abandonar a Heidelberg. En Bremen y Magdeburgo prosiguió su lucha contra la concepción calvinista de la cena. Hardenberg le echaba en cara haber convertido la catedral de Bremen en una cueva de bandidos. A su escrito: «Sobre la presencia de Cristo en la cena del Señor» (Jena 1560), respondió Calvino con la «clara explicación de la sana doctrina...» (1561; OC 9, 457-524).

La figura clave en esta controversia llevada con ahincada viveza por ambos lados[62], fue Melanchthon. A él apelaban luteranos y calvinistas. Westphal trataba de demostrar que Melanchthon coincidía con Calvino[63]. Calvino lo reclamaba desde luego para sí, pero le reprochaba que, por su silencio, favorecía a las «cabezas indoctas e inquietas» que habrían comenzado de nuevo la disputa sobre el sacramento. «Porque», así escribe a 25 de agosto de 1554, «por muy descarada que sea su tontería, nadie duda de que, si tú te decidieras a confesar abiertamente tu opinión, te sería fácil reprimir por lo menos en parte su furor»[64].

Aquí, como en otras cuestiones disputadas, no es Melanchthon el hombre para tomar las riendas en sus manos. En su empeño por evitar la discusión, no hizo sino aumentarla por su reserva.

La doctrina sobre la cena por él defendida desde el principio difería de la de Lutero más de lo que ambos se percataban. Melanchthon recalcaba de antemano la acción sacramental; ésta, el comer y el beber, no tanto los elementos, son el signo[65]. En lugar de hablar de la presencia del cuerpo de Cristo «en» el pan, habla en el curso de la polémica con los suizos de la presencia «con» el pan. Esto le daba la posibilidad de mantener la presencia real sin ligarla al pan y favorecer representaciones espaciales. En la *Confessio Augustana Variata* (1540) había formulado atenuadamente que «con el pan y el vino se da verdaderamente el cuerpo y la sangre de Cristo a quienes comen en la cena del Señor»[66]. Con

62. Calvino mismo pensaba frente a Bullinger haber tratado a Westphal más grosera que consideradamente (OC 15, 359), pero nota en su escrito a los párrocos sajones no haber tenido otro remedio que meter «en un madero grueso una cuña gruesa» (OC 9, 47).

63. *Clarissimi viri Ph. Melanchthonis sententia de coena domini* (1557).

64 OC 15, 216; cf. OC 9, 52, 107; 16, 430.

65. Ya en los *Loci* de 1521 se dice: «*Signum gratiae certum est participatio mensae domini, hoc est, manducare corpus Christi et bibere sanguinem*» (CR 21, 221); cf. H. GOLLWITZER, *Coena Domini*, Munich 1937, 65.

66. BSKL 63, n.º 2; St. A. VI, 19, 31-33.

ello tenía Melanchthon posibilidades de enlace con Butzer, Bullinger y Calvino incomparablemente mayores que Lutero. La recepción del cuerpo de Cristo por los indignos no la rechazó desde luego expresamente. Seguramente no se expresó sobre ese punto por consideración a Lutero. También pasó por de pronto en silencio la doctrina de la ubicuidad. Sin embargo, desde 1531, poco más o menos, la impugnó como falsa inteligencia de la comunicación de idiomas. «Hemos de guardarnos de exaltar la divinidad de la humanidad de Cristo de forma que destruyamos la verdadera corporeidad» (CR 7, 780). La antigua Iglesia rechazó «la tesis de que Cristo esté según su cuerpo en todas partes» (CR 7, 780), y nosotros no podemos introducir un nuevo dogma (CR 2, 824). «Estos decires (que el cuerpo de Cristo esté en todas partes, en la piedra y la madera) son nuevos en la cristiandad, desde el comienzo hasta el tiempo presente, y son también condenados por los papistas. Porque cierta es la tesis de que Cristo esté en todas partes por razón de la comunicación de idiomas, como él dice: "Yo en ellos" y: "Yo estoy en medio de ellos", pero tiene otro sentido que decir: "El cuerpo está en todas partes"» (CR 9, 470). La confesión compuesta, el año 1559, en el sínodo de Stuttgart por Juan Brenz, en que se dice que todos los hombres, aun los incrédulos e indignos por tanto, reciben con la boca el verdadero cuerpo de Cristo y que también la humanidad de Cristo lo llena todo de forma celeste, inescrutable a la razón humana, fue calificada por Melanchthon de «latín de Heching»[67]. Para él tomó Cristo por su ascensión un lugar que antes no tenía (CR 7, 884s). Esto, empero, no significa, como pensaba Zuinglio (CR 1, 1100) que Cristo, en cuanto a su cuerpo, sólo pueda estar en el cielo; no, Cristo está presente donde quiere (multivolipresencia). Melanchthon realza el misterio. En vez de presencia en un lugar quisiera representarse que a la persona de Cristo están presentes los muchos lugares como un punto y, mediante la persona, también al cuerpo de Cristo (CR 2, 222). Partiendo de su concepción de una «presencia volitiva» de Cristo[68], rechaza Melanchthon también una presencia fuera de la acción instituida por Cristo *(extra usum institutum)* y una adoración de los elementos (artolatría). «Lo que queda después de la celebración,

67. CR 9, 1034, 1046.
68. CR 23, 751; 4, 264; 7, 877, 887.

no es sacramento» (CR 7, 872; 8, 598). Una cuidadosa exégesis de los pasos de la Escritura que hablan de la cena no la emprendió Melanchthon. Remite menos al relato de la institución que, una y otra vez, a 1 Cor 10, 16. En este pasaje ve la mejor fórmula de unión, que él entiende así: «El pan es la distribución del cuerpo de Cristo.» Pablo no dice: «el pan es Dios», sino «aquello por lo que se da comunión con el cuerpo de Cristo» [69]. Melanchthon estaba profundamente deprimido por las muchas desavenencias teológicas, que desgarraban la unidad de la Iglesia; pero, sobre todo, de que se dieran precisamente a propósito de la cena. Buscaba restablecer la unidad en la controversia sobre la cena remitiendo a la antigua y piadosa Iglesia (cf. CR 2, 824; 7, 543). Pero todavía hubiera preferido no discutir en absoluto «sobre el modo y manera de la presencia» (CR 3, 511).

Pero ya Lutero había rechazado la doctrina de la transustanciación como especulación inadmisible y quería que no se investigara el *cómo* de la presencia. sin embargo, precisamente la necesidad de la polémica con secuaces de la reforma protestante le había obligado a echar mano del teologúmeno de la ubicuidad, que entrañaba dificultades mucho mayores. A pesar de todas sus protestas de quererse contentar con el hecho de la presencia como prenda de la divina promesa, Melanchthon no procedió de modo distinto (multivolipresencia).

Después de su muerte prosiguieron las polémicas. Su yerno, el médico del prípcipe elector, Gaspar Peucer (1525-1602), el consejero Cracow (1525-75), el teólogo Christoph Pezel (1539-1604) y otros se apartaron aún más fuertemente de la teoría luterana de la ubicuidad y desenvolvieron más hacia el calvinismo las ideas de Melanchthon. No eran en general teólogos, sino médicos, juristas y literatos de formación humanística, «que ocultaban so capa de filipismo su libre pensamiento sobre la religión y la vida, y bajo su protección lo difundían» [70]. Si los hombres cultos de entonces se inclinaban a un criptocalvinismo, ello se debía a que las fórmulas en él ofrecidas quedaban abiertas para una inteligencia en dirección

---

69. CR 8, 538, 660; St. A. VI, 484 = CR 9, 962. Cf. H. GOLLWITZER, *Coena Domini*, 83

70. J. MOLTMANN, *Christoph Pezel (1539-1604) und der Calvinismus in Bremen*, Bremen 1958, 11.

de un espiritualismo humanístico. En cambio Paul Eber (1511-64) y Paul Crell (1531-79) acentuaban más fuertemente la presencia real y trataron de mediar entre los gnesioluteranos y los filipistas. El criptocalvinismo de éstos se hizo patente a todo el mundo con la aparición del escrito anónimo, compuesto por Joaquín Curaeus (1532-1573): *Exegesis perspicua et ferme integra de Sacra Coena* (1574) [71]. En él se condenaba la ubicuidad como herejía monofisítica y se criticaba el sacramentalismo de Lutero. Se pedía además tolerancia para los suizos a base del *Consensus Tigurinus*, hasta que un sínodo internacional formulara una doctrina común protestante. El príncipe elector Augusto I (1526-86) se sintió engañado por sus teólogos y mandó encarcelar a Peucer, Cracow, al predicante de la corte Schütz y al superintendente Stössel. Otros, como Pezel, fueron expulsados y, en Hesse, Nassau, Bremen y Anhalt continuaron trabajando por una mediación entre Wittenberg y Ginebra. Por autoridad eclesiástica del señor temporal fue restaurado en la Sajonia electoral el estricto luteranismo. En la confesión de la cena de Torgau (1574) se volvió a la posición luterana y así se abrió camino para el consenso doctrinal de los secuaces de la confesión de Augsburgo en la fórmula de concordia de 1577. Allí se dice en el artículo 7: «Sin embargo, mantienen y enseñan que con el pan y el vino está realmente presente, se da y recibe el cuerpo y la sangre de Cristo.» No obstante, el criptocalvinismo revivió en Sajonia electoral bajo el débil príncipe elector Christian I (1586-91) y su canciller Nicolás Krell, que lo dominaba, hasta que, en 1591, fue encarcelado y, tras un proceso de diez años, el 9 de octubre de 1601, fue decapitado en la plaza del mercado de Dresden.

XXIX. JUAN CALVINO, PERSONALIDAD Y OBRA

OBRAS: *Omnia Opera* (= OC), 59 t., CR 29-87, Brunswick-Berlín 1863-1900; *Suplementa Calviniana, Sermons inédits* I: Sermones sobre 2 Sam ed. dirigida por H. RÜCKERT, Neukirchen 1961; V: *Sermons sur le Livre de Michée*, ed. dirigida por J.D. BENOÎT, Neukirchen 1964; *Opera selecta* (= OS), 5 t., ed. dirigida por P. BARTH, W. NIESEL, D. SCHEUNER, Munich ²1952-62; *Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift, Neue Reihe*, ed. dirigida por O. WEBER, 20 t., Neukirchen 1937ss; *Johann Calvin, Diener am Wort*,

71. Ed. dirigida por W. SCHAFFLER, Marburgo 1853.

Predigtauswahl, ed. dirigida por E. Mülhaupt, Gotinga 1934; *Der Psalter auf der Kanzel Calvins*, ed. dirigida por E. Mülhaupt, Neukirchen 1959; *Institution de la religion chrétienne* (1541), ed. dirigida por J. Pannier, 4 t., París 1936; ibid., ed. dirigida por J.D. Benoît, París 1957-60; *Unterricht in der christlichen Religion*, traducc. por O. Weber, Neukirchen [2]1963; A L. Herminjard, *Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française*, 9 t., Ginebra 1866-1897; *Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen*, trad. por R. Schwarz, 3 t., Neukirchen [2]1961-62; *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirchen*, ed. dirigida por W. Niesel, Zollikon-Zurich 1938; *Reformierte Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen*, ed. dirigida por P. Jacobs, Neukirchen 1949.

BIBLIOGRAFÍA: *Bibliographia Calviniana: Opera* 59, 457-586, reimpr. Nieuwkoop 1960; W. Niesel, *Calvin-Bibliographie 1901-1959*, Munich 1961.

Biografía: F.W. Kampschulte, *Johannes Calvin, seine Kirche und sein Staat in Genf*, 2 t., Leipzig 1869-99; A. Lang, *Johannes Calvin*, Leipzig 1909; E. Doumergue, *Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps*, 7 t., Lausanne-París 1899-1927; A. de Quervain, *Calvin. Sein Lehren und Kämpfen*, Berlín 1926; P. Imbart de la Tour, *Les origines de la réforme* IV: *Calvin et l'institution chrétienne*, París 1935, trad. alemana *Johannes Calvin. Der Mensch - die Kirche - die Zeit*, Munich 1936; G. Gloede, *Calvin, Weg und Werk*, Leipzig [3]1953; W.F. Dankbaar, *Calvin. sein Weg und sein Werk*, Neukirchen 1959; J. Cadier, *Calvin. Der Mann, den Gott bezwungen hat*, Zollikon 1959; E. Pfisterer, *Calvins Wirken in Genf*, Neukirchen 1957; F. Büsser, *Calvins Urteil über sich selbst*, Zurich 1950; J. Moltmann (ed. dir.). *Calvin-Studien 1959*, Neukirchen 1960; J. Rogge (ed. dir.), *Johannes Calvin* (1509-1564), Berlín 1963; J. Bohatec, *Budé und Calvin*, Graz 1950; E.W. Zeeden, *Das Bild Martin Luthers in den Briefen Calvins:* ARG 49 (1958) A. Ganoczy, *Le jeune Calvin*, Wiesbaden 1966.

Teología: Fuentes: F. Wendel, *Calvin - Sources et Évolution de sa pensée religieuse*, París 1950; B.B. Warfield, *Calvin and Augustine*, Philadelphia 1956; L. Smits, *Saint Augustin dans l'oeuvre de Jean Calvin*, Assen 1957-58; K. Reuter, *Das Grundverständnis der Theologie Calvins*, Neukirchen 1963.

Exposiciones generales: P. Wernle, *Der evangelische Glaube* III. *Calvin*, Tubinga 1919; O. Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus* III, Gotinga 1926; H. Bauke, *Die Probleme der Theologie Calvins*, Leipzig 1922; H. Weber, *Die Theologie Calvins*, Berlín 1930; E. Mülhaupt, *Die Predigt Calvins*, Berlín 1931; W. Niesel, *Die Theologie Calvins*, Munich [2]1957; H. Wendorf, *Calvins Bedeutung für die prot. Welt*, Leipzig 1940; H. Olsson, *Calvin och reformationens theologi* I, Lund 1943.

Cuestiones especiales: G. GLOEDE, *Theologia naturalis bei Calvin,* Stuttgart 1935; T.H.L. PARKER, *The Doctrine of the Knowledge of God,* Edimburgo 1952; E.A. DOWEY, *The Knowledge of God in Calvins Theology,* Nueva York 1952; H.H. WOLF, *Die Einheit des Bundes. Das Verhältnis von AT und NT bei Calvin,* Neukirchen 1958; H. JACKSON FORSTMANN, *Word and Spirit. Calvins Doctrine of Biblical Authority,* Stanford-Calif. 1962; H. NOLTENSMEIER, *Reformatorische Einheit, Das Schriftverständnis bei Luther und Calvin,* Graz-Colonia 1953; P. BRUNNER, *Vom Glauben bei Calvin,* Tubinga 1952; M. NEESER, *Le Dieu de Calvin,* Neuchatel 1956; J. F. JANSEN, *Calvins Doctrine of the Work of Christ,* Londres 1956; W. KOLFHAUS, *Christusgemeinschaft bei Johannes Calvin,* Neukirchen 1939; id., *Vom christlichen Leben nach Johannes Calvin,* Neukirchen 1937; S. VAN DER LINDE, *De leer van de Heilige Geest,* Wageningen 1943; W. KRUSCHE, *Das Wirken des Heiligen Geistes bei Calvin,* Gotinga 1957; J. BECKMANN, *Vom Sakrament bei Calvin,* Tubinga 1926; W.F. DANKBAAR, *De sacramentsleer van Clavijn,* Amsterdam 1941; id., *De tegen woordigheid van Christus in het Avondmaal,* Nijkerk 1950; R.S. WALLACE, *Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament,* Edimburgo 1953; L.G.M. ALTING VON GEUSA, *Die Lehre von der Kindertaufe bei Calvin,* Maguncia 1963; G.P. HARTVELT, *Verum Corpus,* Delft 1960; W. NIESEL, *Calvins Lehre vom Abendmahl,* Munich [2]1935; H. GRASS, *Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin,* Gütersloh [2]1954; W. BOELENS, *Die Arnoldshainer Thesen,* Assen 1964; J. ROGGE, *Virtus und res. Um die Abendmahlswirklichkeit bei Calvin,* Stuttgart 1965; A. GANOCZY, *Calvin théologien de l'église et du ministère,* París 1964; L. SCHUMMER, *Le ministère pastoral dans l'Institution chrétienne de Calvin,* Wiesbaden 1965; K. FRÖHLICH, *Gottes Reich, Welt und Kirche bei Calvin,* Stuttgart 1965; W. NIJENHUIS, *Calvinus Oecumenicus,* La Haya 1959; H. QUISTORP, *Die letzten Dinge im Zeugnis Calvins,* Gütersloh 1941; TH. E. TORRANCE, *Calvins Lehre vom Menschen,* traducc. alemana, Zollikon 1951; W.A. HAUCK, *Sünde und Erbsünde nach Calvin,* Heidelberg 1938; id., *Calvin und die Rechtfertigung,* Gütersloh 1938; id., *Christusglaube und Gottes Offenbarung nach Calvin,* Gütersloh 1939; id., *Vorsehung und Freiheit nach Calvin,* Gütersloh 1947; id., *Die Erwählten, Prädestination und Heilsgewissheit bei Calvin,* Gütersloh 1950; A. GÖHLER, *Calvins Lehre von der Heiligung,* Munich 1934; P. JACOBS, *Prädestination und Verantwortlichkeit bei Calvin,* Neukirchen 1937; E. BUESS, *Prädestination und Kirche in Calvins Institutio:* ThZ 12 (1956) 347-361; H. OTTEN, *Calvins theologische Anschauung von der Prädestination,* Munich 1938; G. RÄCKE, *Gesetz und Evangelium bei Calvin,* Diss. Maguncia 1953; J. BOHATEC, *Calvin und das Recht,* Feudingen 1934; id., *Calvins Lehre von Staat und Kirche,* Breslau 1937; Nachdr. Aalen 1961; M.-E. CHENEVIÈRE, *La Pensée politique de Calvin,* París 1937; J. BAUR, *Gott, Recht und weltliches Regiment im Werke Calvins,* Bonn 1965.

Procesos doctrinales: F. BUISSON, *S. Castellio, sa vie et son oeuvre,* 2 t., París 1892; E. GIRAN, *S. Castellio et la Réforme Calvinienne,* París 1914;

H. FAZY, *Procès de Bolsec*, Ginebra 1866; E. CHOISY, *Calvin et Servet*, Neuilly 1926; B. BECKER (ed. dir.), *Autour de M. Servet et de S. Castellio*, Haarlem 1953; J.F. FULTON, *M. Servet. Humanist and Martyr*, Nueva York 1953; P. CAVARD, *Le procès de M. Servet à Vienne*, Vienne 1953; R.H. BAINTON, *M. Servet 1511-33*, trad. alemana, Gütersloh 1960.

Juventud, estudios y primeros escritos (1509-36)

La Iglesia protestante de la Europa occidental lleva la impronta de la persona y obra de Juan Calvino. Nació en Noyon (Picardía) el 10 de julio de 1509. Su padre, Gérard Cauvin, fue administrador de los bienes del cabildo catedralicio local. Como tal, pudo sin duda contemplar más de una vez todas las pequeñeces humanas que se dan con harta frecuencia cuando van unidos dinero o intereses económicos con la religión. Por consecuencias de un proceso contra el cabildo catedral fue excluido el año 1528, y excomulgado de la Iglesia, murió el 1531. Hemos de contar con que parejas circunstancias hubieron de llenar a Calvino de reserva respecto de la vida tradicional de la Iglesia. Es significativo que el otro reformador de Ginebra, Guillermo Farel, fue hijo de un administrador de un cabildo catedral. Si de su padre había heredado Calvino pensamiento jurídico y sobrio sentido crítico, con su madre, oriunda de Flandes, iba unida la profundidad íntima de la piedad de fines de la edad media. Pero perdió a su madre en los años jóvenes.

Una prebenda en Noyón marcó a Calvino el camino hacia el estado eclesiástico y, sobre todo, le dio por de pronto los medios para el estudio. La primera educación la recibió con los hijos de una noble familia amiga. Con ellos marchó, en 1523, a sus catorce años a París. Allí llegó en agosto, el mismo mes en que el fraile agustino, Jean Vallière fue el primer francés quemado ante las puertas de la ciudad por manejos luteranos. Calvino fue admitido en el Collège de la Marche y en 1524 en el Collège Montaigu, de rica tradición, y de cuya dureza y rigor escolástico se había quejado ya Erasmo. El nominalismo era allí la tendencia de escuela dominante. Papel normativo desempeñaba Natalis Beda († 1537), alma que era de la resistencia contra corrientes luteranas en París; pero veía también un peligro para la Iglesia en reformadores humanistas como Faber Stapulensis y Erasmo. Calvino obtuvo en 1528 el título de maes-

tro en artes, pero no continuó su estudio en la facultad de teología. Si se prescinde de que durante sus estudios de las artes se familiarizó también con los padres de la Iglesia y los problemas teológicos —su maestro fue aquí el escocés John Mair (Major)— Calvino no cursó nunca teología y no alcanzó en ella ningún grado académico. Sus impresionantes conocimientos posteriores los debió al estudio particular [1].

Por deseo de su padre, que por entonces se había enzarzado con los canónigos de Noyon, estudió derecho en Orléans con Pierre de l'Estoile y posteriormente (1529) con Andrea Alciati en Bourges. En derecho obtuvo la licenciatura en 1532. Durante este estudio en Orléans y Bourges entró en relación con el humanista suevo, nacido en Rottweil el año 1496, de tendencias reformistas, Melchior Volmar († 1556 en Tubinga). Volmar lo introdujo en el griego [2]. A la muerte de su padre, marchó Calvino a París, donde cultivó sobre todo estudios humanísticos. Fruto de ellos fue un comentario del *De Clementia* de Séneca (1532). Este escrito demuestra familiaridad con los autores clásicos, no menos que con los padres de la Iglesia. Lleva además un fuerte acento político y nos hace ver en su autor un reformador humanista con tinte jurídico. Calvino estaba aún bajo el conjuro del humanismo reformista de inspiración bíblica, cuya cabeza era en París Faber Stapulensis (1450-55 a 1536). Sin embargo, el futuro reformador protestante era demasiado hombre de claridad, de afirmación precisa y orden eclesiástico para que pudiera bastarle el «nicodemitismo» humanístico. Cuándo se decidiera por la reforma, no puede precisarse con exactitud. Según el segundo escrito de defensa contra Westphal, ya antes de 1529 había leído escritos de Lutero, y «comenzado a salir de las tinieblas del papismo [3]. En el prólogo al comentario de los salmos de 1557, habla, sin embargo, Calvino de una *subita conversio* a la reforma protestante. Allí se dice «...y aunque yo me había adscrito tan te-

1. F.W. DANKBAAR, *Calvin,* Neukirchen 1959, 5, 26 Según K. REUTER, *Das Grundverständnis der Theologie Calvins,* Neukirchen 1963, hubo, sin embargo, Calvino de ser introducido, de 1524-28, en una nueva concepción antipelagiana y escotística y en un nuevo agustinismo (21, 36). De John Major habría recibido independientemente de Lutero, la doctrina de Gregorio de Rimini sobre Dios, la providencia y el pecado (168, 202, cf. 148, 158). La primera edición de la *Institutio* no da indicio de ello. En Montaigu tenía Calvino 14-18 años.

2. Dedicatoria del comentario a 2 Cor (1546), OC 12, 364s.

3. OC 9, 51.

nazmente a la superstición papal, que me era muy difícil salir de tan profunda marisma, Dios forzó mi corazón por una súbita conversión a la docilidad (*subita conversione ad docilitatem*), y lo hizo blando, por más que yo, en relación con mi edad, estaba demasiado endurecido en tales cosas»[4]. Si seguimos este testimonio tardío del propio Calvino y admitimos un giro súbito, éste hubo de realizarse a fines de 1533. Pero aun entonces es problemático si Calvino, que siempre se defendió con la mayor viveza contra el reproche de dividir la Iglesia, sintió su conversión como ruptura con Roma, o más bien como llamamiento a «levantar la religión caída»[5] o al «honroso oficio de predicador y ministro del evangelio»[6]. En todo caso, su conversión no brotó ni remotamente como en Lutero de la angustiosa lucha por la propia salud eterna ni fue por él vivida en el mismo grado como una inteligencia del evangelio fundamentalmente nueva. Para Calvino aparecía más en primer término la reforma de la Iglesia. Para él se trataba de la *vera religio* contra la idolatría de la Iglesia contemporánea y él, el laico, quería trabajar por la *pietas* contra los *impii*. Los giros decisivos de su vida están determinados por la experiencia íntima de que Dios ponía su mano sobre él y lo llamaba al servicio de la Iglesia. Este llamamiento no se podía eludir. «Porque cruel y desnudo de toda piedad ha de ser quien pueda contemplar sin lágrimas en los ojos la Iglesia de nuestro tiempo. Ahora bien, el que pudiéndola curar no lo hace, es un trasunto de inhumanidad»[7].

Calvino llevó en lo sucesivo vida errante. Estuvo en la región de Angulema con el canónigo Luis de Tillet. Tal vez aquí emprendió trabajos preparatorios de su obra capital, la *Institutio Christianae Religionis*. Pasando por Poitiers llegó a Orléans donde compuso su primera obra teológica, la *Psychopannychia*[8]. En ella impugna la doctrina iluminista de algunos humanistas sobre el sueño de las almas de los difuntos hasta la resurrección de la carne. Aduce copiosamente la sagrada Escritura —más de 200 citas en 51 ho-

---

4. OC 31, 21; Cf. P. SPRENGER, *Das Rätsel um die Bekehrung Calvins*, Neukirchen 1960, 9ss.
5. Carta a Sadoleto, OC 5, 410.
6. Prólogo al comentario a los salmos, OC 30, 21.
7. *Institutio* de 1536, cap. 5, OS I, 215s.
8. *Psychopannychia* (de la vela de las almas), 1542, ed. dirigida por W. ZIMMERLI, Leipzig 1932.

jas — y ostenta un buen conocimiento de los padres de la Iglesia. En mayo de 1534 se concedieron a otros las prebendas de que gozaba en Noyon. En este momento se acostumbra ver la separación final de Calvino de la antigua Iglesia. A fines de 1534 o comienzos de 1535 marchó Calvino, pasando por Estrasburgo, a Basilea. Aquí encontró, aparte los reformadores basileenses Simon Grynaeus (1493-1541) y Oswald Myconius (1488-1552), al zuriquense Enrique Bullinger (1504-75) que proseguía la obra de Zuinglio, y a los estrasburgenses Martín Bucer (1491-1551) y Wolfgang Capito (1478-82 a 1541). Ya en verano de 1535 tenía acabada la *Institutio*, que apareció impresa en 1536. Esta primera edición es un breve compendio de la doctrina evangélica y, a par, una defensa de los protestantes franceses con una dedicatoria al rey Francisco I. El rey había tomado medidas contra los protestantes, cuando en varios lugares de París y hasta en su castillo real de Amboise junto al Loira se clavaron panfletos contra la misa. En una carta a los príncipes protestantes alemanes presentó el rey sus medidas como dirigidas contra anabaptistas y anarquistas. Calvino por su parte quiere hacerse cargo de la causa común de todos los piadosos y hasta de Cristo mismo. Pues, según él, los impíos han conseguido que la verdad de Cristo, si no muere desterrada y dispersa, permanece como enterrada e inconsiderada, y que la pobrecita Iglesia *(paupercula ecclesia)* o es arrebatada por cruel asesinato, o desterrada o intimidada por amenazas y terror, no osa ya abrir la boca [9]. Esta Iglesia pobrecilla y perseguida es la Iglesia una de Jesucristo, que «no se deja ver con ojos corporales» ni puede «circunscribirse con fronteras». Para Calvino, que se defiende resueltamente del reproche de dividir la Iglesia y ser un sectario, la pugna está en que sus adversarios «afirman en primer lugar que la Iglesia aparece ahora y es visible en su figura externa, y, en segundo lugar, que fijan la figura de la Iglesia en la sede romana y en la jerarquía de sus obispos» [10]. «La Iglesia puede también subsistir sin forma visible»; en todo caso, su esencia no consiste en ella. Sus notas son «la pura predicación de la palabra y la legítima administración de los sacramentos» [11]. La *gloria Dei* es la preo-

9. Dedicatoria a Francisco I, OC 1, 11. SCHWARZ, *Briefe*, I, 36.
10 OC 1, 20; SCHWARZ, *Briefe*, I, 44.
11. OC 1, 21; SCHWARZ, *Briefe*, I, 44.

cupación de Calvino, recalcada ya a menudo en esta carta. La Iglesia fundada en la palabra de Dios tiene en su gloria la razón de su existencia. Se trata de «cómo pueda permanecer inviolada sobre la tierra, cómo la verdad de Dios pueda conservar su dignidad, cómo el reino de Cristo pueda ordenarse y ser protegido entre nosotros» [12]. La *Institutio* de 1536 muestra que el pensamiento teológico de Calvino logró en Basilea su forma decisiva. A ello contribuyó sin duda principalmente su propio destino de fugitivo, la vida dentro de la comunidad protestante de esta ciudad y el estudio a fondo que aquí le fue posible. Este estudio tuvo sobre todo por objeto la Biblia y los escritos de Lutero, principalmente los catecismos, la *Libertad del cristiano* y el *De captivitate Babylonica*. La teología de Zuinglio que allí dominaba parece haberlo impresionado menos. La *Institutio* de 1536 ofrece sólo un esbozo de la doctrina de fe cristiana en seis capítulos; pero Calvino la dilató constantemente. La edición de 1559-60 se convirtió finalmente en una dogmática extensa en 4 libros y 80 capítulos.

Primera actividad en Ginebra (1536-38)

Tras breve estancia en Ferrara y en su patria, como la guerra le cerraba el camino de Estrasburgo, vino Calvino, en julio-agosto de 1536, a Ginebra. Aquí había triunfado poco antes la reforma protestante. Como en otros muchos casos en Suiza, su introducción estuvo bajo el signo de la lucha de la ciudad por la libertad y hasta de la exaltación patriótica contra la dominación extranjera. En octubre de 1533, los ciudadanos habían expulsado al obispo Pierre de la Baume († 1554), espantapájaros del duque de Saboya. Desde entonces, obispo y cabildo catedral residieron en Annecy. Ya en 1532 había actuado Guillermo Farel como predicante en Ginebra [13]. Sin embargo, ante la resistencia de los canónigos, hubo

12 OC 1, 11; SCHWARZ, *Briefe*, I, 36.

13. Guillermo Farel nació el año 1489 en Gag del Delfinado. Por sus estudios en París entró en el círculo de Faber Stapulensis. Desde 1521 trabajó por la reforma protestante. La fuga lo llevó a Basilea y Estrasburgo. En Montbéliard (1524), Aigle, Berna y sobre todo en Neuchâtel (1529) actuó con éxito en pro de la reforma. Aquí volvió con frecuencia desde Ginebra y murió el 13-9-1565. Cf.: *Guillaume Farel* (1489-1565). *Biographie nouvelle*, Neuchâtel-París 1930.

de abandonar de nuevo la ciudad, pero volvió a fines de 1533. Las corrientes reformistas hallaron firme apoyo en la aliada Berna. Después de una disputa de 30 de mayo a 24 de junio de 1535 entre creyentes a la antigua y teólogos secuaces de la reforma protestante, la lucha se decidió en favor de ésta. En mayo de 1536, el consejo de la ciudad y el pueblo decidieron solemnemente «vivir de acuerdo con el evangelio». Cuando, en aquel verano, llegó Calvino a Ginebra, andaba todo, en expresión suya «cabeza abajo» [14]. Farel necesitaba de su ayuda, señaladamente de su talento organizador, y le apremió por ello a que se quedara. «Me pareció», escribe más tarde el reformador, «como si Dios hubiera extendido su mano desde arriba para detenerme» [15]. Calvino prestó por de pronto su servicio no como predicante o pastor, sino con el título de un «lector de la sagrada Escritura» [16]. Expuso la carta a los Romanos y sólo predicaba ocasionalmente. Hasta fines de 1536 no fue nombrado predicante y pastor de la Iglesia de Ginebra [17]. A comienzos de octubre, en una disputa entre católicos y reformados, en Lausana, había demostrado la fuerza de su convicción religiosa y la extensión de sus conocimientos bíblicos y teológicos. Ya en el mismo año esbozó el orden de la comunidad. Cuanto Ginebra más lo necesitaba, tanto menos eco halló entre la ciudadanía. Y es así que muchos sectores no se habían pasado a la reforma protestante porque tuvieran ganas de vivir conforme al evangelio, sino para sacudir la dominación del obispo y del duque de Saboya. No pocos confundían la libertad evangélica con la independencia política y hasta con el desenfreno moral.

Los *Articles concernant l'organisation de l'Église* [18], que fueron propuestos el 16 de enero de 1537 al consejo de la ciudad por el «maestro Guillermo Farel y otros predicadores», eran en gran parte obra de Calvino. Como al comienzo se recalca, el orden de la comunidad y la disciplina de la Iglesia son necesarios para la digna celebración de la cena del Señor. «Es cierto que una comunidad no puede considerarse como bien ordenada y dirigida, si en ella no se

14. OC 9, 892; OS II, 401.
15. Cf. prólogo al comentario a los salmos (1577), OC 31, 26; J CADIER, *Calvin*, Zollikon 1959, 78.
16. OC 21, 30; 21, 126.
17. OC 5, 386.
18 OS I, 369 379.

celebra a menudo la santa cena de nuestro Señor»[19]. «Para alejar a los indignos y mantener intacta a la Iglesia, se necesita la exclusión del sacramento (excomunión). Por esa disciplina de la Iglesia deben ser castigados y educados quienes no quieren someterse, por la inspiración divina, voluntariamente y con entera obediencia, a la santa palabra de Dios»[20]. Por razón de los frutos para los fieles, «que participan realmente del cuerpo y sangre de Cristo, de su muerte, de su vida, de su espíritu y de todos sus bienes»[21], la cena debiera celebrarse diariamente como confesión de alabanza de las divinas maravillas y dones de gracia y como invitación a vivir cristianamente en paz y en la unidad del cuerpo de Cristo. Porque «Jesús no instituyó este sacramento para que lo celebremos dos o tres veces al año como comida de conmemoración, sino para que, con su celebración frecuente, fortalezcamos y ejercitemos nuestra fe y nuestra caridad»[22]. Sin embargo, por la ignorancia del pueblo, Calvino quería contentarse con la celebración mensual. El consejo de la ciudad, por lo contrario, no aprobó siquiera eso, sino que ordenó la celebración de la cena cuatro veces al año. Aun contra la intención del reformador la celebración cuatro veces al año vino a convertirse en uso. En todos los barrios de la ciudad, hombres nombrados *ex professo* para esa función, de firme carácter e insobornables, debía vigilar con ojos de Argos la conducta de sus conciudadanos. De comprobar en alguien graves faltas o vicios, debían hablar sobre ello con un párroco, para que éste exhortara al culpable y, fraternalmente, lo invitara a corregirse[23]. Aquí se ven los indicios primeros del posterior *presbyterium*. En el segundo párrafo dan los artículos instrucciones sobre el canto de los salmos en la comunidad. El tercero trata de la instrucción de los niños. Con ayuda de un catecismo hay que disponerlos para la confesión de la fe. Inmediatamente después de la aceptación de los artículos por el consejo, publicó Calvino un catecismo en lengua francesa[24]. En breves capítulos doctrinales trata de los mandamientos, del credo, padrenuestro, sacramentos y potestad eclesiástica y civil. A este catecismo acompaña una «confesión de la fe» que «deben obligarse con juramento a guardar y seguir todos los ciudadanos y habitan-

19. OS I, 369. 20. Ibid.
21. OS I, 370. 22. Ibid. 23. OS I, 373.
24. *Instruction et Confession de Foi dont on use en l'Église de Genève* (OS I, 378-417).

tes de Ginebra y todos los súbditos de sus términos»[25]. Abarca 23 artículos y comienza así: «Confesamos que, como regla de nuestra fe y de nuestra religión, sólo queremos seguir la sagrada Escritura sin aditamento de cualesquiera otros pensamientos humanos». Quien se negare a admitir esta confesión o credo, perderá su derecho de ciudadanía «y tendrá que irse a vivir a otra parte». Los ministros de la Iglesia deberán vigilar por que todo el mundo viva conforme a la confesión, y el magistrado castigará a quienes se nieguen. El consejo impidió la formación de un tribunal independiente de las autoridades civiles. Se daba, pues, una fuerte dependencia del régimen de la Iglesia respecto del poder secular. El hecho ha de tenerse en cuenta cuando se habla de teocracia en Ginebra. Ésta se dio entonces a lo sumo en cuanto la comunidad debía dirigirse por la palabra de Dios y a la autoridad incumbía vigilar sobre la religión.

Sin embargo, aun en esta forma mitigada, la ejecución de los artículos eclesiásticos tropezó con oposición. Las rigurosas medidas contra la mala conducta (la picota, etc.) hallaron escaso eco. Después de todo, no es para eso que se habían sacudido el yugo del obispo y del duque de Saboya. Sin embargo, a 13 de marzo de 1537 decretó el consejo menor de la ciudad que la ordenación eclesiástica se siguiera plenamente. El 29 de julio subió al púlpito el secretario del consejo Miguel Roset y leyó la confesión y la ley de la ciudad. Los llamados «decenarios», es decir, los cabezas de los barrios de la ciudad reunirían a los habitantes de sus distritos en la catedral de San Pedro a fin de obligarse allí, con juramento, a la confesión de la fe. Muchos, sin embargo, no acudieron o se negaron a prestar el juramento. El 12 de noviembre se reiteró la orden. El que no prestara el juramento perdería todos sus derechos en Ginebra. Pero la orden era más fácil de darse que de ejecutarse. La oposición contra el consejo fue creciendo, y el descontento con los pastores franceses se fue propagando más y más. Calvino no cedió. A comienzos de enero comunicaron los reformadores al consejo que excluirían de la cena a todo el que no hubiera jurado la confesión de fe. Contra ello dispuso el consejo, que se había tornado más cauto ante la evolución de los aconte-

25 OS I, 418

cimientos, que el acceso a la mesa no se negara a nadie [26]. Cuando en febrero de 1538 fueron elegidos para el consejo hombres hostiles a Calvino y Farel y la oposición alcanzó la mayoría, el consejo prohibió a los reformadores inmiscuirse en los asuntos políticos y ordenó una investigación sobre manifestaciones hechas por Calvino en la predicación [27]. A la inversa, los reformadores trataron de salvaguardar la independencia del orden religioso, cuando Berna apremiaba a que se introdujeran de nuevo en Ginebra prácticas que se habían mantenido allí, como la pila bautismal, el pan ácimo y las fiestas que no caían en domingo (navidad, año nuevo, ascensión, etcétera). El 11 de marzo de 1538 el consejo de los doscientos se declaró de acuerdo por votación con la armonización de las ceremonias con las de Berna, y exigió de los párrocos el cumplimiento del decreto. Estos se cerraron en banda [28]. Por pascua de 1538 se negaron en absoluto Calvino y Farel a distribuir la cena; dado tanto desorden, burlas y hostigación, aquello hubiera significado una profanación. Sin embargo, desafiando la prohibición, subieron al púlpito. El martes de pascua (23 de abril) decretó el consejo la expulsión de Calvino y Farel, que tendrían que abandonar la ciudad en el plazo de tres días [29]. Ante esta intimación, manifestó Calvino: «Si hubiéramos servido a hombres, nos habrían pagado mal. Pero hemos servido a un gran señor que no nos negará su paga» [30]. El haber sentido amargamente el agravio, no excluía convenir en que habían hecho muchas cosas mal. En septiembre de 1538 escribía a Farel. «Aun cuando delante de Dios y su pueblo confesemos que por nuestra falta de experiencia, por nuestro descuido, negligencia y errores vino a deshacerse míseramente la Iglecia que nos fue confiada; es, no obstante, deber nuestro defender nuestra pureza e inocencia frente a aquellos por cuyo engaño y maldad, deshonor y desvengüenza tuvo lugar una ruina semejante» [31].

---

26. OC 21, 219s.
27. OC 21, 222.
28. OC 21, 224s
29 OC 21, 226.
30 OC 21, 226s.
31. OC 10, II, 246; cf OC 10, II, 253.

En Estrasburgo 1538-41

El 25 de abril de 1538 Calvino abandonó Ginebra y marchó a Basilea, donde pensaba vivir como simple particular y refundir su *Institutio*. Parece que entonces tuvo dudas sobre su vocación pastoral; pero Bucer, Capito y Sturm le pidieron que viniera a Estrasburgo. Como Calvino vacilara en aceptar de nuevo un cargo con cura de almas, Bucer le amenazó con la cólera de Dios, recordándole el ejemplo de Jonás. Sobre el caso escribe Calvino en el prólogo al comentario de los salmos: «Martin Bucer me llamó con violencia a mi nuevo puesto, conjurándome de modo semejante a Farel en Ginebra. El ejemplo de Jonás, que me puso delante, me derrotó por completo, y otra vez eché sobre mí el cargo de enseñar» [32]. En septiembre de 1538 llegó Calvino a Estrasburgo, aceptó el cargo de predicante en la comunidad de fugitivos franceses y fue, a par, lector de la sagrada Escritura en el gimnasio del docto humanista Juan Sturm. Aquí preparó la segunda edición, muy ampliada y refundida de la *Institutio* (1539, versión francesa 1541). Más decisiva para su evolución fue su estancia en Estrasburgo como tiempo de aprendizaje en teología práctica. Su suerte en Ginebra había efectivamente mostrado lo difícil que era la organización de una comunidad recién nacida y hasta qué punto le habían faltado para ello paciencia y experiencia. Ahora aprendió, por la cooperación con Bucer y Capito, cómo se configura una comunidad y una liturgia, y así halló su pleno formato de reformador.

En Estrasburgo se había celebrado ya en 1524 una «misa alemana» compuesta por el párroco Teobaldo Schwarz. Bucer la había ampliado. Calvino pudo aprovecharse de estos trabajos cuando creó una ordenación del culto para su comunidad francesa de Estrasburgo. El año 1540 publicó formularios para la liturgia de la palabra, la cena y el bautismo. Ya en 1539 había compuesto un salterio francés que contenía 18 salmos, el símbolo de los apóstoles, el cántico de Simeón y los diez mandamientos en forma cantada. Cinco salmos los tradujo él mismo en verso; los demás procedían del poeta francés cortesano Clément Marot. Para estos textos

32. OC 31, 28.

tomó el reformador melodías de Estrasburgo. También en cuestiones de disciplina eclesiástica había ido delante Bucer. Dificultades semejantes a las de Ginebra no tenía por qué tenerlas aquí Calvino ya, por la simple razón de que su pequeña comunidad de fugitivos estaba menos bajo la mirada del consejo de la ciudad. En la viuda de un baptista, Idelette de Bure, halló Calvino una esposa que vino a serle, a par, una ayuda en la obra de su vida.

Por la participación en los coloquios religiosos de Francfort (1539), Hagenau (1540); Worms (1540-41) y Ratisbona (1541) pudo conocer la situación religiosa de Alemania y entrar en contacto con hombres dirigentes del protestantismo alemán, señaladamente con Melanchthon. Con Martín Lutero no se encontró nunca personalmente Calvino. Uno y otro se conocían sólo por sus obras latinas. A las diversas concepciones teológicas, sobre todo en punto a la santa cena, se añadían las diferencias de los caracteres. A la clara razón de Calvino tenían que contrariarle el carácter sentimental de Lutero y sus explosiones de cólera. A 25 de noviembre de 1544, escribía el reformador de Ginebra al de Zurich, Enrique Bullinger: «Oigo que Lutero se ha desatado poco ha con terribles improperios no sólo contra ti, sino también contra todos nosotros... No sé si Lutero habrá sido incitado por algún escrito tuyo; pero aunque un carácter como el suyo que no sólo es excitable, sino también exasperado, estalla por menudas causas, seguramente no tiene motivo bastante para tal furia y alboroto. Ahora bien, apenas me atrevo a pedirte que calles, pues no sería justo dejar que inocentes sean tan ignominiosamente tratados y negarles oportunidad de descargarse; también sería difícil decir si fuera bueno callar. Pero sí que deseo pienses cuán gran hombre, después de todo, es Lutero, qué extraordinarios dones de espíritu lo distinguen, qué valiente e inconmoviblemente, qué hábil, docta y eficazmente ha trabajado hasta ahora para destruir el reino del anticristo y propagar la doctrina de la salvación. Muchas veces lo he dicho: Aun cuando me tachara de demonio, yo le haría el honor de tenerlo por excelente siervo de Dios, que sufre a la verdad de grandes defectos, como es rico en magníficas virtudes. Sin embargo, ¡lástima que no se haya esforzado en reprimir su carácter impetuoso, que le hace estallar en cualquier parte! ¡Lástima que la pasión que le es ingénita, no la haya vuelto siempre contra los

enemigos de la verdad, en lugar de lanzarla como un rayo contra los siervos de Dios...» [33]

En el diálogo de Ratisbona tomó parte Calvino como delegado de la ciudad de Estrasburgo. Más de una reserva tenía frente al estilo mediador de Bucer y las ambiguas formulaciones del «libro de Ratisbona». Sin embargo admitió la fórmula de la doble justicia, y la defendió frente a Farel [34]. No obstante, no quería contentarse, por razón de la unidad, con «un Cristo a medias». Muy críticamente se manifestó respecto de las discusiones acerca de la eucaristía. «Felipe (Melanchthon) y Bucer presentaron acerca de la transustanciación tesis ambiguas y bien sonantes para intentar satisfacer a los contrarios, sin decir propiamente nada. El plan no me place...» [35]. Calvino se opuso decididamente al tratarse del sacrificio de la misa. Antes de que el coloquio religioso fracasara en este punto, emprendió la vuelta. Poco después, el 13 de septiembre de 1541, volvía Calvino a Ginebra.

Parejo retorno tenía una prehistoria o antecedente. La situación en Ginebra se había hecho cada vez más confusa. Párrocos y burgomaestres eran incapaces de poner orden. Los partidarios de Calvino y Farel, los «guillermistas», levantaron otra vez cabeza. Sin embargo, sectores considerables apremiaban por que se retornara a la antigua Iglesia. En esta situación, con ocasión de una conferencia episcopal en Lyón, el obispo de Carpentras, cardenal Jacobo Sadoleto, escribió una carta abierta a la ciudad de Ginebra, invitándola a volver al seno de la antigua Iglesia, que «durante 15 siglos había hallado reconocimiento y aprobación unánime [36]. El docto cardenal, impregnado de espíritu erasmiano, escribe como «amigo y hermano» y se muestra preocupado por la discordia que destruye la ciudad. Los reformadores en medio de ella habrían seducido a los ginebrinos y sembrado el descontento por pura ambición de poder y gloria personal. Después de tratar de la justificación por la sola fe, de los sacramentos y de la invocación de los santos, concluye: «¡Volved a la unidad, que sólo está asegurada en la venerable y antigua Iglesia católica! Porque ésta es guiada dondequiera y en todo tiempo por el espíritu de Cristo. Sólo así

33. OC 11, 774; SCHWARZ, *Briefe* I, 285.
34. OC 11, 215; SCHWARZ, *Briefe* I, 190s.
35 OC 11, 217. 36 OS I, 441-489.

podremos comparecer confiadamente ante el tribunal de Cristo. Aquél, empero, que se aparta de esta Iglesia, no tendrá defensor en el juicio novísimo, y le aguardan las tinieblas más extremas. Adheríos, pues, de nuevo a la Iglesia católica y a sus guías espirituales, pues está escrito: Haced lo que os dijeren. Nosotros no miramos más que a vuestra salud»[37]. Esta carta produjo impresión, y los pastores de Ginebra no sabían qué remedio tomar. Se rogó a Calvino en Estrasburgo que compusiera una réplica, y redactó en efecto, en seis días la «respuesta a Sadoleto»[38]. La carta está firmada en «Estrasburgo, a 1.º de septiembre de 1539». Su tema capital es la Iglesia, la justificación y los sacramentos. La Iglesia no está fundada en el consentimiento de los siglos, sino en la palabra de Dios, y se muestra verdadera Iglesia en la doctrina, en el orden, en los sacramentos y en el recto culto de Dios. En una especie de salmo imprecatorio pone Calvino solemnemente a Dios por testigo de que no ha escindido a la Iglesia ni se ha separado de ella. «Lo que se me acostumbra echar en cara como apostasía de la Iglesia, es cosa de que no me remuerde la conciencia. ¿O es que ha de mirarse como desertor el que alza de nuevo la bandera del capitán, cuando ve que los soldados, abatidos y pálidos de miedo, abandonan sus filas, y él los reduce a sus puestos?... Para sacarla de esta confusión, no la he puesto bajo bandera extraña, sino bajo tu sola bandera, a la que debemos seguir, si queremos contarnos entre tu pueblo»[39].

La carta hizo volver otra vez a los ginebrinos totalmente a la reforma protestante. Tanto más se percataban de la incapacidad de sus pastores y así flotó en el aire el deseo de tener otra vez a Calvino consigo. Además, en febrero de 1539, empuñaron el timón burgomaestres que estaban dispuestos a llevar a cabo reformas radicales. Se llamó, pues, a Calvino; pero éste se negó a volver. En octubre de 1540 llegó una solicitud oficial del consejo menor. Estaba apoyado por amigos como Farel. Mas, para Calvino, lo decisivo no era la voluntad de los hombres. Consultó con su conciencia y trató de averiguar la voluntad de Dios. El 24 de octubre escribe a Farel:

---

37. OS I, 455.

38. OC 5, 356-416; OS I, 457-489.

39. OS I, 482; trad. alemana por G. GLOEDE, *Musste Reformation sein? Calvins Antwort an Kardinal Sadolet,* Gotinga s a.

«Ofrezco a Dios mi corazón en sacrificio. Deseo que los hermanos de Estraburgo sólo piensen en lo que más convenga para la gloria de Dios y bien de su Iglesia. De mí no tienen por qué preocuparse. Aunque yo no soy muy inventivo, tendría sin duda escapatorias que harían creer a los hombres que la cosa ha ido mal sin mí. Pero sé que tengo que habérmelas con Dios, que saca a luz pareja falsedad. Por eso he atado mi espíritu y lo he entregado cautivo a la obediencia a Dios. Y, pues no sé cómo decidirme, me someto a la dirección de aquellos por quienes —así lo espero— me hablará Dios»[40]. La participación en coloquios religiosos produjo aún un aplazamiento. En carta de 1.º de marzo de 1541 a Farel que le urgía impetuosamente, suspira Calvino: «Los rayos que —no sé por qué— disparas tan extrañamente contra mí, me han turbado y espantado mucho. Pues tú sabes que el nuevo llamamiento lo he temido sin duda, pero no he tratado de eludirlo. ¿Por qué has de desatarte con tanta violencia contra mí, que casi me niegas la amistad?»[41]. Cuando finalmente, el 4 de septiembre de 1541, abandonó Calvino a Estrasburgo, pensaba sin duda en una estancia transitoria, pues dejó allí a su familia.

La organización de la Iglesia de Ginebra en 1541-64.

De acuerdo con su lema: *Prompte et sincere* —pronto y sinceramente— marchó Calvino a Ginebra. El 13 de septiembre de 1541 pisó la sala del consejo y fue tratado con toda deferencia, y también materialmente bien instalado. El reformador evitó proceder con dureza y entrar de cualquier modo en litigio con sus adversarios. Ya sin eso le esperaban difíciles luchas por la independencia de la potestad eclesiástica frente al régimen de la ciudad. Sin demora pasó a la organización de la comunidad. Ya el 20 de noviembre de 1541 fue aceptada por los consejeros de la ciudad el orden eclesiástico *(Les ordonnances ecclésiastiques)*[42], configurado por el modelo de Estrasburgo. Pronto siguieron la ordenación del culto *(forme des prières et chants ecclésiastiques;* 1542) y el cate-

---

40 OC 11, 100, ep 248

41 OC 11, 169s, ep 286

42 OS II, 325ss, W NIESEL, *Bekenntnisschriften* 42 64

cismo (1542-45). De Bucer había tomado Calvino en Estrasburgo la estructura de cuatro oficios en la ordenación de la Iglesia: predicadores *(pasteurs)*, maestros *(docteurs)*, presbíteros *(anciens)* y diáconos *(diacres)*.

1. Los *pastores* tenían por función predicar la palabra de Dios y administrar los sacramentos. Los de las tres iglesias de la ciudad y los de las localidades circundantes forman la *Vénérable compagnie des pasteurs*. Semanalmente debe reunirse para el estudio de la sagrada Escritura y para deliberar acerca de temas de la cura de almas. Cuando surjan diferencias de opinión sobre la recta doctrina, deben fijar de acuerdo con la palabra de Dios lo que se debe creer. Cada trimestre debe practicarse la mutua «censura» fraternal, es decir, la crítica de la conducta. La «compagnie» debe nombrar los nuevos párrocos, que el consejo ratifica y presenta a la comunidad. Sólo posteriormente puede ésta asentir a la decisión del consejo. Calvino se proponía conservar la imposición de manos de la ordenación como uso apostólico. Sin embargo, se mostró demasiado pronto a acomodarse al consejo con el argumento de que, dada la actual superstición, tal vez fuera mejor renunciar a la imposición de manos —¡como si el abuso fuera razón bastante para abolir un uso apostólico!—. Así quedó sólo la observación de que los párrocos debían ser introducidos en el servicio sin ceremonias supersticiosas con una instrucción acerca de su oficio y con oraciones.

2. Los *doctores*, como profesores de teología, tienen que dar lecciones sobre el Antiguo y Nuevo Testamento. A ellos incumbe también el cuidado de preparar nuevos párrocos. En el gimnasio deben enseñar las lenguas clásicas y procurar una formación general. Los nombra, tras aconsejarse con los párrocos, el consejo.

3. Los *ancianos* o *presbíteros* tienen por función vigilar sobre la conducta de los miembros de la comunidad. Son de 5 a 10 párrocos que forman el consejo eclesiástico o consistorio. En Ginebra, el «anciano» no era un funcionario puramente eclesiástico, sino más un mandamiento del consejo. Los doce «ancianos» eran elegidos, en inteligencia con los párrocos, por el consejo menor de entre el consejo mayor. La presidencia del consistorio la ocupaba el burgomaestre. Calvino no logró la plena independencia eclesiástica. Si al párroco toca la predicación y la administración de los sacramentos, incumbencia del consejo es la dirección o gobierno de la

Iglesia. Los ancianos deben vigilar la conducta de los miembros de la comunidad, entre otros medios, por la visita regular de las casas. El que comete una falta (por murmuración, bebida, usura, inmoralidad, riñas, juego de cartas, etc.), es llevado el jueves, acompañado de un funcionario de la ciudad, ante el consistorio. Para casos criminales es competente el consejo de la ciudad. Los que obstinadamente desprecian el orden de la Iglesia, deben ser, tras triple exhortación, excluidos de ella y denunciados al consejo. Con ello, la jurisprudencia eclesiástica estaba en gran parte sometida a la civil. Calvino hubo de sostener una larga lucha para que por lo menos la admisión a la cena se reservara al tribunal eclesiástico. Si hablamos de teocracia o bibliocracia del reformador de Ginebra, no hemos de olvidar que las autoridades seculares intervenían en mayor escala en la vida eclesiástica y que Calvino no logró, ni mucho menos, imponer todo lo que tenía por recto. En la redacción definitiva de 1561, logró, sin embargo, hacer prevalecer algo más su idea de comunidad.

4. Los *diáconos* son administradores de las fundaciones eclesiásticas o cuidan directamente de los pobres y enfermos.

Para la ordenación eclesiástica compuso Calvino, en noviembre de 1541, en breve tiempo, un catecismo. Este *catecismo de Ginebra* (1542) se distingue por su forma y estructura del catecismo del año 1537. No es ya un tratado, sino que está compuesto en forma de preguntas y respuestas. Además, abandona la estructura del catecismo menor de Lutero. Aquí la ley se trataba antes de la profesión o símbolo de la fe; el catecismo de Ginebra de 1541 sigue este orden: Fe, ley, oración y sacramentos. Con ello se expresa una nueva concepción de ley y evangelio. La ley no es sólo «pedagogo»; su fin no es sólo convencer al hombre de pecado, sino que da, como orden de la alianza, al bautizado el criterio de la vida cristiana. «La ley nos muestra la meta a que debemos aspirar, a fin de que, según la gracia que Dios le ha dado, se esfuerce cada uno constantemente por llegar a ella y día a día vaya más adelante» (pregunta 229).

El orden de la comunidad sólo pudo realizarse en Ginebra a costa de largas luchas. Cuando se trató de imponer una estricta manera de vivir cristiana, muchos sintieron de nuevo con disgusto que se coartaba la libertad personal. Era fácil movilizar los senti-

mientos de patriotismo local de los ginebrinos de vieja prosapia contra el prepotente influjo del advenedizo Calvino y contra los fugitivos franceses en que se apoyaba. Estos adversarios de Calvino se llamaban a sí mismos patriotas, pero fueron motejados por sus amigos de *libertins*, pues defendían una concepción más libre de las costumbres y el derecho a gozar más de la vida. Fortaleza de la resistencia era la familia del burgomaestre Aimé Perrin, que había figurado primero entre los secuaces entusiastas de Calvino y Farel. Sin embargo, cuando a su suegro Francisco Favre le fue negada la cena por conducta inmoral, su cuñado fue arrestado por ocho días por conducta inconveniente y a su mujer se la censuró por haber bailado en una boda, pasó Perrin a violenta oposición contra el dominio de los pastores. Se planteó de nuevo la cuestión de los límites de la autoridad del consistorio. Durante años hubo de aguantar Calvino múltiples limitaciones e insultos. Sin embargo, en las elecciones de enero de 1555, sufrieron los libertinos una derrota decisiva. Los nuevos burgomaestres y la mayoría del consejo estaban del lado de Calvino. Cuando los contrarios se propasaron a demostraciones y hasta a un levantamiento armado, su destino quedó de todo en todo sellado. Los levantiscos fueron ejecutados o desterrados.

Ahora pudo Calvino imponer más fuertemente su idea de comunidad. El consejo eclesiástico adquirió mayor libertad frente al régimen civil. Según la ordenación eclesiástica definitiva de 1561, cuando un burgomaestre ocupaba la presidencia del consejo eclesiástico, debía dejar a un lado el bastón de mando para poner claramente de relieve la diferencia entre la autoridad civil y la dirección de la Iglesia. Además, debían ser también elegibles ciudadanos nuevos, es decir, fugitivos franceses, y los miembros de la comunidad podrían oponer reparos a los candidatos. Cuando después de 1555 estuvo Calvino seguro del apoyo del consejo y de la burguesía, procedió también a la realización de su viejo proyecto de fundar una escuela superior. En Estrasburgo pidió, en 1556, consejo al gran profesor que fue Juan Sturm. La academia que se abrió finalmente en 1559, tenía dos secciones. En la *schola privata*, que era continuación de la anterior escuela de latín, se enseñó, como instrucción elemental, latín, griego y filosofía. En ella se fundaba la *schola publica*. Aquí se daban lecciones de griego, hebreo, las

facultades de artes liberales, es decir, filosofía y literatura, y, sobre todo, exégesis y dogmática. Como rector de la academia o universidad ganó Calvino a Teodoro de Beza (1519-1605), que vino de Lausana con Pedro Viret (1511-1571), pues allí se les había privado de su cargo por trabacuentas con las autoridades de Berna. La nueva universidad ejerció máxima fuerza de atracción más allá de las fronteras de Suiza sobre la juventud estudiantil y contribuyó decisivamente a propagar el calvinismo en otros países europeos o a afirmarlo donde ya existía. En Ginebra estudiaron el reformador de Tréveris y más tarde profesor de Heidelberg Gaspar Olevianos (1536-87), el organizador de la reforma protestante en Holanda Philipp Marnix de St. Aldegonde (1540-98), y John Knox (1515(?)-1572), el reformador de Escocia. Hasta entonces Calvino no era siquiera ciudadano de Ginebra y, consiguientemente, sólo podía actuar en los gremios políticos, a lo sumo, como consejero. Hasta diciembre de 1559, no le ofreció el consejo, espontáneamente, el derecho de ciudadano «para reconocer los muchos valiosos servicios que Calvino había prestado, desde la reforma cristiana, a la república». Por medio de una extensa correspondencia, influyó Calvino, más allá de los muros de Ginebra, en la configuración de las iglesias de Francia, de Bélgica, del Palatinado, Polonia, Hungría y muchos otros países. Enorme fue el trabajo que impuso a su cuerpo, de suyo débil y casi constantemente enfermo, hasta que murió el 27 de mayo de 1564.

Rasgos fundamentales de la teología de Calvino

Como reformador de la segunda generación y por razón de su estructura espiritual y de su carrera de formación, Calvino es mucho más sistemático que Lutero. Evita posiciones unilaterales y trata de poner en armonía o contexto sus concepciones y conocimientos. En la *Institutio* nos dejó una dogmática conclusa. Pero no debemos olvidar que en ella sólo quería introducir al «candidato a la teología en la lectura de la palabra divina, y capacitarlo para «fijar lo que principalmente debe buscar en la Escritura y a qué fin ha de dirigir su contenido» [43]. Calvino quería ser ante todo intérprete de la

43. Prólogo OS II, 6.

Escritura y, lógicamente, deben utilizarse sus muchos trabajos exegéticos para la exposición de su teología.

Lo que el teólogo sabe decir de su cosecha acerca de Dios y del hombre, es «pura tontería». En la sagrada Escritura debe dejarse enseñar por Dios mismo. «Nadie llega ni a la mínima inteligencia de la recta y sana doctrina, si antes no se hace discípulo de la Escritura» (*Institutio* I, 6, 2). Ésta «lleva su crédito o credibilidad en sí misma»; en virtud de la iluminación del Espíritu Santo es reconocida por nosotros como palabra de Dios (I, 7, 5). Sólo el Espíritu Santo es el recto intérprete de la sagrada Escritura. Él, «que habló por boca de los profetas, debe penetrar en nuestro corazón» (I, 7, 4) y abrirlo para la palabra, que está encerrada en las palabras de la sagrada Escritura. La gloria del soberano Dios —el *Soli Deo Gloria*— es la idea que define la teología de Calvino. La gloria de Dios es el sentido de la creación, de la salvación de los elegidos lo mismo que del castigo de los réprobos. Ya la doctrina de la Trinidad, fuertemente caracterizada, ostenta un rasgo soteriológico. Calvino defiende resueltamente la verdad de la Trinidad contra la herejía de Servet y de otros, porque quiere asegurar la divinidad de Jesucristo. «Nadie, en efecto, reconocerá de corazón a Cristo como su Dios, si no comprende las distintas personas divinas en la unidad de la esencia o naturaleza» [44]. Contra la fe renacentista en el hado, y contra las corrientes deístas, Calvino pone fuertemente de relieve la providencia divina (I, 16-18). El curso de las cosas no lo determina un hado *(fatum)*, sino Dios, señor del mundo. Él conserva lo creado en su consistencia, da a las criaturas su campo de acción y lo dirige todo a un fin. «Síguese que la providencia consiste en su acción, y es, por ende, imprudente que algunos hablen por hablar de una mera presciencia de Dios» (I, 16, 4).

El hombre, como noble criatura de Dios, es objeto de su cuidado especial. Ahora bien, dentro de lo humano, a la Iglesia le conviene la máxima importancia, «puesto que Dios ha escogido la Iglesia por morada, es indudable que en su gobierno nos muestra su paternal solicitud por testimonios especiales» (I, 17, 6). La providencia de Dios no quita al hombre su responsabilidad; por otra parte, el gobierno activo del mundo por Dios veda hablar, con referencia

---

44 OC 9, 331, cf. W NIESEL, *Die Theologie Calvins*, Munich ²1957, 56

al mal, de mera permisión por parte suya. «¡Como si Dios se estuviera tranquilamente sentado y aguardara los acontecimientos casuales!» (I, 18, 1). Aquí nos hallamos ante el misterio, que no hemos de intentar resolver y que en la cruz se presenta en toda su impenetrabilidad. «Y, a la verdad, si Cristo no hubiera sido crucificado con la voluntad de Dios, ¿de dónde hubiera venido nuestra redención?» (I, 18, 3). Dios no fuerza al hombre al mal; «él dirige de manera maravillosa e incomprensible todas las mociones del hombre de forma que, no obstante, queda intacta su libertad» (OC 36, 222). Aquí, «nuestra sabiduría no puede consistir en otra cosa que en admitir, con humilde deseo de saber, todo —y todo sin excepción— cuanto se nos manifiesta en la sagrada Escritura» (I, 18, 4). Más impenetrable aún es para Calvino el misterio ante la predestinación, «la eterna elección, por la que Dios ha predestinado a los unos para la salvación y a los otros a la perdición» (III, 21, 1). El ingenio está aquí tan fuera de lugar como el callar angustioso de la palabra de Dios. Calvino nos previene que no tratemos demasiado *especulativamente esta cuestión*. A la verdad, arrastrado por la polémica con sus contrarios, cayó él mismo en este peligro. Callar, sin embargo, acerca del misterio de la predestinación significaría «menoscabar la gloria de Dios» [45]. Y es así que «sólo si se nos ha hecho manifiesta la eterna elección de Dios», nos damos cuenta que nuestra salud mana del hontanar de la inmerecida misericordia de Dios. La definición de Calvino dice así: «Por predestinación entendemos la eterna ordenación de Dios, en virtud de la cual Dios decretó en sí mismo lo que, según su voluntad, sería de cada hombre. Porque los hombres no fueron creados todos con el mismo destino, sino que para unos se ordena la vida eterna y para otros la condenación eterna. Según, pues, que el individuo ha sido creado para uno u otro fin, así decimos que ha sido predestinado para la vida o para la muerte» (III, 21, 5) [46]. Buscar, a par del beneplácito divino, otra causa de ello, por ejemplo, la presciencia de los merecimientos humanos, equivaldría a poner la voluntad de Dios bajo la dependencia de causas exteriores. «Este decreto, afirmamos, por lo que atañe a los escogidos, se funda en la misericordia inmerecida de Dios, sin miramiento alguno a la dig-

45. III, 21, 1; cf. comentario a Jn 6, 40: OC 47, 147 y catecismo de 1537: OS I, 391.
46. III, *21*, 5; *OC 51, 259; 26, 520; 47, 297;* 51, 149, 55, 353.

nidad del hombre. A los hombres, empero, a quienes entrega a la condenación, les cierra según juicio recto e irrevocable, aunque incomprensible, el acceso a la vida» (III, 21, 7). «Así pues, sólo podemos alegar una razón de que a los suyos los haga partícipes de su misericordia: porque ese ha sido su beneplácito; pero por el mismo caso, ninguna otra causa que su voluntad tenemos de la reprobación de los otros» (III, 22, 11). Razón de nuestra predestinación para la salud y, a par, de nuestra certidumbre de salvarnos, es Jesucristo, en quien Dios ha concluido con nosotros la alianza de la vida. «Por eso se dice de aquellos a quienes Dios ha recibido por hijos, no que han sido escogidos en sí mismos, sino en su Cristo (Ef 1, 4). Y es así que sólo en él los podía amar... Si, pues, hemos sido escogidos en él, no hallaremos en nosotros mismos la certidumbre de nuestra elección, ni siquiera en el Padre, si nos lo imaginamos solo, sin el Hijo. Cristo es, pues, el espejo en que hemos de contemplar nuestra elección y en quien podemos hacerlo sin engaño» (III, 24, 5). Signo de nuestra elección en Cristo es la aceptación de la predicación sobre Cristo y la comunión con él en la fe y en la cena. También las obras, como «frutos del llamamiento» pueden tener cierta importancia para reconocer nuestra salud, pero sólo como conclusión a posteriori. «Si, pues, la conciencia está fundada, levantada y fortalecida, la consideración de las obras puede también servir para fortalecerla, pues son testimonio de que Dios mora en nosotros y nos gobierna» (III, 14, 18). La doctrina de que el número y éxito de nuestras obras es prueba de nuestra elección, no se encuentra en Calvino, sino en el calvinismo (*Syllogismus practicus*) y no corresponde a la tesis inicial de Calvino. Cuanto más recalca que la gracia es irrestible en los elegidos y que éstos no pueden perder su salud eterna, tanto más ocuro se torna el misterio de la reprobación. ¿Cómo se explica que Cristo no sea eficaz en todos? ¿Sería tan impotente que no lograra ganar para sí a todos los penitentes?[47] Aquí se encuentra Calvino, con Pablo, ante el misterio impenetrable de la voluntad de Dios. «El apóstol confiesa que los juicios de Dios son tan profundos que toda la inteligencia queda por ellos absorbida o devorada, si intenta penetrarlos (III, 23, 5).

47. Cf. W. NIESEL, *Die Theologie Calvins* 169.

En la doctrina de la justificación y santificación, parte Calvino de Jesucristo. Su pregunta reza: «Ahora bien, ¿de qué modo nos hacemos partícipes de la gracia de Cristo...? ¿Cómo llegan a nosotros los bienes que el Padre ha confiado a su Hijo unigénito?» (III, 1, 1). La respuesta de que los alcanzamos por la fe, no le basta a Calvino. Hay que «penetrar más hondo» y confesar: «El Espíritu Santo es el vínculo con que Cristo nos une eficazmente consigo» (III, 1, 1). Por él nos aprehende Cristo y opera el sí de la fe en nosotros. Ésta es la conversión a Cristo, cuya causa es el Espíritu Santo. «Por la comunión con él recibimos principalmente una doble gracia: de una parte, por su inocencia, somos reconciliados con Dios, para que no sea ya nuestro juez... de otra, somos santificados por su Espíritu» (III, 11, 1).

Distinguimos justificación y santificación. Pero Cristo lleva las dos inseparablemente en sí mismo. «¿Quieres, pues, alcanzar justicia en Cristo? Entonces tienes que poseer antes a Cristo. Ahora bien, no puedes poseerlo sin tener, a par, parte en su justificación, pues se lo puede deshacer en pedazos» (III, 16, 1; 11, 6). Aunque la santificación es fruto de la justificación, Calvino la trata antes en la *Institutio*, para excluir de antemano la mala inteligencia de que la fe, por la cual somos justificados por gracia, haya de ser ociosa y sin obras. Por la participación en la muerte y resurrección de Cristo, morimos y resucitamos a «nueva vida que corresponde a la justicia de Dios» (III, 3, 9). Este renacimiento tiene por fin la restauración de la imagen de Dios que quedó «prácticamente borrada» por el pecado de Adán. Pero la renovación no viene «en un momento», no entramos inmediatamente en posesión de la libertad, sino que hemos de «ejercitar toda nuestra vida en la penitencia» (III, 3, 9). Ello quiere decir que la santificación es un proceso lento, el creyente sigue siendo pecador, sólo es menester que el pecado no venga a dominar en él (III, 3, 13). Si, pues, la santificación ha de realizarse por partes y es aumentable, la justificación, en cambio, debe dársenos enteramente. «Un trozo de justicia no tranquilizaría la conciencia antes de que constara que somos aceptos a Dios, por ser sin restricción justos ante él» (III, 11, 11). En cambio, la justicia no es esencialmente propia nuestra, sino que se nos imputa. Justificación significa para Calvino el «acto por el que Dios nos recibe en su gracia y nos da por justos... se funda en el

perdón del pecado y en la imputación *(imputatio)* de la justicia de Cristo» (III, 11, 2). Calvino ataca enérgicamente la «monstruosa doctrina» de Osiander (cf. supra p. 492ss) de una justicia esencial *(essentialis iustitia)* y de una esencial inhabitación de Cristo en nosotros *(essentialis inhabitatio)*. Contra pareja «mezcolanza grosera», recalca Calvino la «unión espiritual» con Cristo (III, 11, 10). Por la virtud del Espíritu Santo crecemos juntamente con nuestra cabeza Cristo (III, 11, 5). Así nuestra justificación está fuera de nosotros, a saber, en Cristo, y es a par propia nuestra, «porque nos hemos revestido de Cristo y hemos sido injertados en su cuerpo; en una palabra, porque él se ha dignado hacernos una cosa consigo, podemos gloriarnos de tener comunión de justicia con él» (III, 11, 10). Por razón de esta unión con Cristo, no sólo somos justos nosotros, sino que también nuestras obras son miradas por Dios como justas, «pues lo que aún queda en ellos de flaco, queda enterrado por la pureza de Cristo y, consiguientemente, no se nos imputa» (III, 17, 10).

Procesos doctrinales

«El reino espiritual de Cristo y el orden civil» son para Calvino «cosas completamente distintas» (IV, 20, 1). Pero esto no significa que el estado y la Iglesia no tengan relaciones entre sí. Los dos tienen en Cristo el mismo señor, y el cristiano necesita del estado mientras vive en la tierra. El estado es para Calvino uno de los «medios externos» por los que «Dios nos llama a la comunión con Cristo y nos conserva en ella» (IV, 1, 1). El régimen civil debe proteger la predicación del evangelio y cuidar de que no se den públicamente idolatría, profanación del nombre de Dios, blasfemias contra su verdad y otros escándalos referentes a la religión» (IV, 20, 3). También los gobernantes están obligados a la palabra de Dios, pues no hay orden o distrito que esté fuera de los títulos de Dios. No es misión de la autoridad predicar por sí misma el evangelio. Es malo que se apodere del gobierno de la Iglesia y se erija en juez de materias de doctrina y régimen eclesiástico. Consecuente con estos principios, Calvino trabajó ahincadamente toda su vida por poner la disciplina de la Iglesia en mano de las autoridades espirituales y asegurar la independencia del consistorio res-

pecto de los poderes estatales. Pero no se arredró de perseguir en el consejo de la ciudad a sus enemigos teológicos.

Sebastian *Castellio* (1515-1563), benemérito de las escuelas de Ginebra, no fue admitido al oficio de párroco por su crítica bíblica y su concepción de la ascensión de Cristo, y hubo de renunciar al rectorado de la escuela de latín. En 1544 se trasladó a Lausana y en 1545 a Basilea. Aquí fue profesor de griego, tradujo la Biblia y defendió la libertad de conciencia [48].

El ex fraile carmelita Jérôme *Bolsec* († 1584), que ejercía de médico después de su conversión a la reforma protestante, pero seguía interesándose por cuestiones teológicas y tomaba parte en la junta semanal de la *Compagnie des pasteurs*, atacó la doctrina de Calvino sobre la predestinación y lo acusó de no interpretar fielmente la Biblia. Tras una sesión de la *Compagnie*, en que Bolsec sostuvo una violenta discusión con Calvino, fue encarcelado. Para Calvino, como para santo Tomás, la idolatría es un crimen de lesa majestad y la herejía una acción punible. El que corrompe al alma es más culpable que el que daña al cuerpo, y un tribunal secular puede castigar este crimen de dañar al cuerpo como el de corromper al alma. De nada le valió a Bolsec apelar a Melanchthon y que las comunidades de Berna y Zurich, a las que se pidió un dictamen, recomendaran moderación en cuestión tan difícil. El 23 de diciembre de 1551 fue expulsado, por sentencia judicial, de Ginebra. Más tarde volvió al catolicismo y se vengó de Calvino por medio de una biografía muy polémica del reformador que, en 1577, apareció en Lyón bajo el título: *Historia de la vida, muerte, costumbres, hechos, doctrinas y constancia de Juan Calvino, antiguo párroco de Ginebra.*

Gran escándalo y violenta crítica contra Calvino ha suscitado hasta tiempo novísimo el proceso por hereje con el médico Miguel *Servet*, que fue quemado vivo el 27 de octubre de 1553, condenado que fue a este género de muerte por el consejo de la ciudad de Ginebra. Servet nació en Vilanova de Sixena (Aragón) el 29 de septiembre de 1511, y fue hijo de padre español y madre francesa. Ya el año 1531, en una obra menor: *De erroribus trinitatis*, impugna la doctrina sobre la Trinidad. Para él no se trataba de tres personas en

48 *De haereticis an sint persequendi* (1554 lat. y frc.) Nueva edición por SAPE VAN DER WOUDE, Ginebra 1954

Dios, sino de tres fuerzas o modos de obrar. Hacia 1546 mantuvo una correspondencia con Calvino, que puso bien en evidencia la sima entre uno y otro. El año 1553 publicó Servet en Lyón una colección de diversos tratados. Ya el título: *Christianismi Restitutio* deja traslucir la polémica contra Calvino o su *Christianae Religionis Institutio.* Un francés fugitivo por nombre Guillaume de Trie llamó en Lyón la atención de la inquisición sobre Servet. Calvino mismo presentó cartas originales por las que se podía descubrir que Servet era el autor de la *Restitutio.* Sin embargo, se fugó de la prisión y fue condenado en rebeldía a morir en la hoguera. En su fuga vino a parar a Ginebra, y aquí fue acusado por el secretario de Calvino, Nicolás de Fontaine, ante el consejo de la ciudad y seguidamente encarcelado. El proceso comenzó el 15 de agosto y se prolongó semanas. En parte se desarrolló en forma de discusiones teológicas entre Calvino y Servet. Las ciudades suizas de Berna, Basilea, Zurich, Schaffhausen, a las que se pidió dictámenes, condenaron todas a Servet. El 26 de octubre de 1553 decretó el consejo que Servet fuera quemado vivo. También sus libros debían ser pasto de las llamas. Calvino había exigido la pena de muerte; pero intentó, juntamente con otros pastores, mitigar la sentencia, pidiendo la decapitación en vez de la hoguera. Sin embargo, su intervención no tuvo éxito. La sentencia correspondía a las convicciones y prácticas del tiempo. Hombre tan discreto como Melanchthon escribía posteriormente a Calvino: «He leído tu escrito en que has rebatido las blasfemias reprobables de Servet, y doy gracias al Hijo de Dios que ha sido juez en tu lucha. También la Iglesia debe darte gracias ahora y en lo futuro. Estoy completamente de acuerdo y confirmo a la vez que tus autoridades han obrado rectamente, al condenar a muerte, tras un proceso regular, al blasfemo» [49]. La referencia a la práctica del tiempo no significa ciertamente una justificación, sobre todo para el reformador ginebrino que se arrogaba el derecho de saltar por encima de la doctrina tradicional en nombre de su inteligencia de la Escritura. Para Calvino, apelar a su conciencia significaba a par la seguridad de un mandato profético y la exigencia de que todo el mundo se adhiriera a él. El 6 de octubre de 1552 había escrito al consejo de la ciudad:

49 Carta de 4-10 1554, CR 8, 362

«Por lo que a mí toca, altos señores, estoy cierto en mi conciencia que cuanto he enseñado y escrito no ha nacido en mi cabeza, sino que lo tengo de Dios y debe sostenerlo, no quiero ser traidor a la verdad»[50].

La doctrina de Calvino sobre la cena y sus esfuerzos por la comunión de la Iglesia y de la cena entre los protestantes

En su proceder contra «herejes» como Castellio, Bolsec y Servet se nos presenta Calvino como hombre intolerante, que está resuelto a mantener a todo trance la unidad de la Iglesia y asegurarla con todos los medios de la disciplina echando mano de la potestad secular. No del todo sin razón lo presentó la polémica en muchos casos como fanático despiadado. El pensamiento de Calvino lleva cuño más marcadamente eclesiológico que el de Lutero. Su pregunta fundamental no es: «¿Cómo encuentro a un Dios clemente?», sino: «¿Cómo se llega al señorío de Dios sobre la humanidad?»[50a]. El señorío universal de Dios se concreta en la Iglesia con su constitución visible. Sobre ella habla Calvino extensamente en el libro cuarto de su *Institutio*. Según él, la Iglesia pertenece a «los medios externos con que Dios nos convida a la comunión con Cristo». En el primer capítulo: «De la verdadera Iglesia con la que hemos de mantenernos en unidad, porque es madre de todos los piadosos», trata, en 19 de 29 párrafos, de la unidad que el cristiano debe mantener con la Iglesia. Por muy fuertemente que recalque Calvino la idea de comunidad, la Iglesia, sin embargo, no nace para él de la congregación de los fieles, sino que es creación, fundación, de arriba. Varias veces cita la palabra de Cipriano de que nadie puede tener a Dios por padre, que no tenga a la Iglesia por madre, IV, 1, 1; 1, 4). Su concepto de la Iglesia es orgánico, y parte de la imagen paulina del cuerpo de Cristo. Consiguientemente, la Iglesia es visible y necesariamente una. Ya en la primera edición de la *Institutio* (1536), escribe: «Creemos en la santa Iglesia católica... que hay una Iglesia y una sociedad y un pueblo de Dios, cuyo guía

50. OC 14, 382, SCHWARZ, *Briefe* II, 608.

50a. *«quomodo regnum Christo sartum tectumque inter nos maneat» (Epistola ad Franciscum I.* (1536): OS I, 23).

y cabeza es Cristo nuestro señor, como la cabeza de un cuerpo... Esta sociedad es católica, es decir, universal, pues no puede haber dos o tres; no, los elegidos de Dios están todos tan unidos y trabados en Cristo, que, como dependen de una sola cabeza, así se organizan en un solo cuerpo y, como miembros de un cuerpo, se apoyan mutuamente»[51]. Según Calvino, la sagrada Escritura habla de la Iglesia de dos modos. Primeramente, ella es la congregación de todos los escogidos desde el origen del mundo. En esta Iglesia, «sólo perceptible para el ojo de Dios», tengo yo que creer. En otro sentido, la Iglesia abarca el ejército disperso por todo el mundo de los que confiesan a Cristo, «han entrado por el bautismo a la fe en él, y, por su participación en la cena, atestiguan su unidad en la verdadera doctrina y en la caridad» (IV, 1, 7). No hay auténtica fe en la Iglesia sin alta estima de esta Iglesia visible y sin espíritu de comunión con ella (IV, 1, 7). Se hace visible «dondequiera se predica y oye con pureza la palabra de Dios, y los sacramentos se administran de acuerdo con la institución de Cristo» (IV, 1, 9). Reforma, para Calvino, significa la restauración de la primigenia Iglesia, perturbada por el papado, y de su genuina unidad. También en la Iglesia papal reconoce Calvino *vestigia* o *reliquiae* de la verdadera Iglesia, sobre todo en el bautismo (IV, 2, 11); pero le falta «la verdadera y legítima forma, que se halla, de una parte, en la comunión en los sacramentos como signos de la confesión, y de otra, sobre todo, en la comunión de la doctrina» (IV, 2, 12). En la verdadera Iglesia, objeto de la experiencia concreta, distingue nuevamente Calvino entre la Iglesia esparcida por todo el mundo *(ecclesia universalis)* y las Iglesias locales *(singulae ecclesiae)*. Ésta es objeto de su principal atención. En ella ha de guardarse unidad absoluta respecto de la doctrina y de los sacramentos. En cambio, en las iglesias particulares pueden reinar, fuera de determinados puntos doctrinales, diferencias de opinión, sin que se rompa la unidad de la fe. De acuerdo con ello vemos al reformador dispuesto al compromiso, en aras de la unidad, en una medida que no era de sospechar dada su conducta en Ginebra.

Este empeño aparece especialmente claro en la controversia de los reformadores en torno al sacramento de la unidad y de la paz:

---

51. OS I, 86; cf. Inst. IV, 1, 7

la eucaristía. Teológicamente, Calvino había tomado su punto de partida de Lutero; pero, antes de 1536, conocía también el escrito de Zuinglio: *Commentarius de vera et falsa religione*[52]. El 22 de septiembre de 1537, tomó parte desde Ginebra en un sínodo de Berna, que hubo lugar a instancias de Martín Bucer y se proponía zanjar las diferencias en materia de la cena entre zuinglianos y luteranos. A Bucer le echaban en cara los suizos que, al adherirse a la concordia de Wittenberg (mayo de 1536), con la elástica idea de *unio sacramentalis* del pan y cuerpo de Cristo[53], había abandonado la disputa de Berna de 1528 y había aspirado, a costa de la verdad, a la unión de los luteranos y suizos. En el sínodo de Berna de 1537 quería Bucer limpiarse de pareja sospecha y disipar la desconfianza. Cuando las violentas discusiones entre él y el predicante y profesor de Berna Kaspar Megander (1495-1545) no condujeron a ningún resultado, fueron invitados Calvino, Farel y Viret a redactar una *Confessio fidei de Eucharistia*. La redacción fue obra de Calvino y fue firmada, en señal de consenso con los suizos, por los estrasburgenses. Según esta confesión[54], Cristo nos ofrece en los signos de pan y vino la participación real en su cuerpo y sangre. Pero esto no significa presencia local. Ésta nos fue quitada por la subida de Cristo al cielo. Sin embargo, su Espíritu no tiene limitación alguna en su actividad. Él es el vínculo de la participación y nos nutre por la substancia del cuerpo y sangre de Cristo. Calvino adopta así una postura entre Lutero y Zuinglio. Contra Lutero quiere excluir la presencia local, histórica y carnal; contra Zuinglio recalca tan fuertemente la realidad de la comunión del cuerpo y sangre de Cristo, que no se arredra ni ante la palabra «substancia». A un adversario de los esfuerzos por la unión le escribía Calvino en mayo de 1539: «Que en la doctrina de Zuinglio no haya nada objetable, es cosa que no concedo por nada del mundo. Porque es fácil ver que, demasiado preocupado en desarraigar la superstición de la presencia carnal de Cristo, rechazó también o por lo menos oscureció a par la verdadera fuerza de la comunión con Cristo. Pero esto precisamente es lo que debe ser más esclarecido»[55].

---

52. A. LANG, *Die Quellen der Institutio von 1536:* EvTh 3 (1936) 100 112; part. 107.
53. E. BIZER, *Studien zur Gesch. des Abendmahlstreites,* Darmstadt [2]1962, 118.
54. OS I, 435s.
55. OC 10, II, 346; SCHWARZ, *Briefe* I, 117s.

Un gesto señalado de voluntad de inteligencia realizó Calvino al afirmar, en el coloquio religioso de Ratisbona de 1541, la *Confessio Augustana,* siquiera no se tratara de la *Confessio* de 1530, sino de una versión publicada por Melanchthon en 1540 con miras a la inteligencia con los suizos, la llamada *Confessio Augustana Variata.* Esta *Variata* no suscitó de pronto contradicción entre los luteranos, y tácitamente fue aceptada por el mismo Lutero. La diferencia atañe sobre todo a la doctrina sobre la cena. Mientras la versión de 1530 quiere complacer a los católicos y parece enseñar hasta la transustanciación, la *Variata* tiene sus miramientos con los suizos. Dícese en el artículo 10: «Sobre la cena del Señor enseñan que, con el pan y vino, se dan realmente el cuerpo y sangre de Cristo a los que comen [56]. En lugar de las «especies de pan y vino», está aquí «con el pan y el vino», y en lugar de «está presente», «se dan realmente a los que comen». Esto permitía una interpretación en el sentido de Calvino, quien, en posteriores polémicas, pudo aludir a que había firmado la *Confessio Augustana* sin renegar de su concepción.

Si en la *Variata* había asentido Calvino a una confesión en que no había tenido él arte ni parte, él fue uno de los autores y hasta la fuerza realmente impulsora de la avenencia con los zuriquenses, el *Consensus Tigurinus* (1549). El escrito de Lutero: «Breve confesión del santo sacramento» (1544), encendió de nuevo la controversia con los suizos acerca de la eucaristía. En su «cólera desmedida y fulminante», como escribió Calvino [57], Lutero había atacado al mismo Zuinglio, muerto 14 años atrás. Un año después defendía Enrique Bullinger (1504-75) a su antecesor Zuinglio y la doctrina zuriquense sobre la cena en un escrito de réplica: «Verdadera confesión de los ministros de la Iglesia de Zurich... particularmente sobre la cena.» Con anterioridad, el 25 de noviembre de 1544, había rogado Calvino a Bullinger que no se dejara provocar por el estilo áspero de Lutero, y callara. Con esta ocasión manifestó el deseo de ventilar oralmente con Bullinger las diferencias sobre la doctrina de la cena. «...Si pudiéramos», le escribió entonces Calvino, «hablar medio día sobre el tema, yo confío que nos avendríamos fácilmente, no sólo sobre la cosa misma, sino también sobre su

56. *Die Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche,* Gotinga [5]1963, 65, 45.
57. Una carta a Melanchthon de 28-6-1545, OC 12, 98; SCHWARZ, *Briefe* I, 308.

formulación. Entretanto, esta ligera desavenencia no debe impedirnos mantener la fraterna amistad en el Señor» [58]. Pero la unidad no llegaría tan rápidamente. Sin embargo, en serio empeño por la unidad durante tres años, logró Calvino ganarse la confianza de Bullinger. En 1547 entregó éste a Calvino su opúsculo: *De sacramentis* para que lo dictaminara. En carta de 25 de febrero de 1547 [59], lo discutió Calvino críticamente, pero una vez más expresaba su deseo de un diálogo personal. No recibió por de pronto respuesta y luego, a fines de 1547, una muy poco amistosa. El 1.º de marzo de 1548 recalcaba Calvino que, aunque él enseñaba una comunión más íntima en el sacramento que Bullinger, no por eso dejaban de tener ambos al mismo Cristo y ser una cosa en él. «Sin embargo tal vez un día nos sea dado encontrarnos en perfecto acuerdo» [60]. Una visita de Calvino y Farel a Zurich en mayo de 1548, no consiguió gran cosa. En una carta fechada a 26 de junio de 1548, que contenía «todo el sentir de su corazón» [61], explicaba Calvino más extensamente su opinión [62]. En julio envió *Propositiones de sacramentis* [63] a Bullinger, a las que éste contestó en noviembre con *Annotationes*. Sucediéronse de un lado y otro nuevas tomas de posiciones; pero la unión no se columbraba todavía. Entonces, por abril de 1549 sorprendió Bullinger a Calvino con la noticia de que ahora había menos obstáculos para una común confesión suiza. Entusiasmado, Calvino se hizo camino de Zurich, por más que Bullinger, nuevamente reservado, pensaba que la cosa se pudiera también arreglar por escrito. Por todo ello se ve claro «no haber sido Bullinger quien apremiaba al consenso, sino Calvino que con este fin hizo repetidos viajes a Zurich» [64]. El consenso, en 26 artículos, hubo lugar a fines de mayo de 1549; pero no se publicó hasta 1551; aguardó la adhesión de las restantes comunidades suizas [65].

En los 26 artículos se trata casi exclusivamente de la doctrina de los sacramentos y de la eucaristía. Los sacramentos deben entenderse sólo partiendo de Cristo, sacerdote y rey (1-4). Este Cristo

58. OC 11, 775; Schwarz, *Briefe* I, 286.
59. OC 11, 481; Schwarz, *Briefe* I, 370.
60. OC 12, 666; Schwarz, *Briefe* II, 412s.
61. OC 12, 731; Schwarz, *Briefe* II, 424.
62. OC 12, 727s; Schwarz, *Briefe* II, 412ss.
63. OC 12, 726ss.
64. H. Grass, *Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin*, Guterlsloh ²1954, 210
65. OS II, 247-253.

se nos comunica y nos hace unos con él por medio de su Espíritu. Así lo atestiguan los evangelios y los sacramentos. Por el sacramento hace presente y sella Dios su gracia. Esto acaece ciertamente también por la palabra; pero es algo grande que se presenten a nuestros ojos imágenes vivas y así nuestros sentidos sean impresionados más fuertemente (7). Hay que distinguir entre signo y cosa significada, y, sin embargo, no deben separarse entre sí el signo y la realidad. Todos los que por la fe aprehenden las promesas ofrecidas en el signo, reciben espiritualmente a Cristo con todas sus gracias espirituales. Si ya existe la unión con él, se prosigue y renueva (9). Hay, por ende, que atender más a la promesa que al signo. Porque ni el agua, ni el pan ni el vino pueden hacernos partícipes de los dones espirituales, sino sólo la fe en la promesa de Cristo. Los sacramentos de suyo no obran nada. Dios solo obra por su espíritu [66]. Si se sirve de los sacramentos, eso no quiere decir que les infunda, como quien dice, su virtud y obren independientemente de él (12-15). Por eso no todos los que reciben los sacramentos participan de su gracia, sino sólo los elegidos. No puede, por ende, decirse que reciben la gracia todos los que no ponen óbice al pecado mortal. Dios ofrece desde luego a todos la gracia, pero sólo los creyentes son capaces de asirla. Los sacramentos no dan nada que no haya dado ya también; pero afirman y acrecientan la fe. Los artículos 21-26 se ocupan especialmente de la eucaristía. Hay que desterrar toda imaginación espacial. Como hombre sólo hay que buscar a Cristo en el cielo, y no de otro modo que en el espíritu y en el conocimiento de la fe *(mente et fidei intelligentia)* (21). Es superstición perversa e impía encerrarlo en los elementos de este mundo. Las palabras del relato de la institución: «Esto es mi cuerpo», deben tomarse figuradamente. La cosa significada es trasladada al signo. El pan y el vino son llamados aquello de que son signo (22). Esta formulación resultó posteriormente para Calvino demasiado débil. Echaba de menos sobre todo que no se hablara de la manducación de la carne. De ahí que pidiera a Bullinger la inserción del siguiente artículo 23: *De manducatione carnis Christi* [67]. El comer su carne y beber su sangre ofrecidos en el signo significan que Cristo alimenta nuestras almas, por la fe, en la fuerza de su espíritu; pero hay que excluir «toda

66. *«Deus enim solus est, qui spiritu suo agit»*, Art. 12.
67. OC 13, 305; SCHWARZ, *Briefe* II, 477.

mezcla o penetración substancial». Más vivamente ataca aún el artículo 24 la «transustanciación y otras tonterías». Así deben rechazarse, a par de esta invención papista, todos aquellos «crasos fantasmas y vanas sutilezas» que «o menoscaban su gloria celeste o no están plenamente en armonía con la verdad de su naturaleza humana». Y es así que no menos absurdo es localizar a Cristo en el pan o ligarlo al pan, que transformar el pan en su cuerpo. Según el artículo 25, el cuerpo de Cristo sólo ha de buscarse en el cielo como en un lugar, y, como tal, sólo allí. Con ello debe expresarse y recalcarse la distancia local. «Porque, aunque filosóficamente hablando, no hay lugar más allá del cielo, el cuerpo de Cristo, sin embargo, de acuerdo con la naturaleza de un cuerpo, está limitado y encerrado por el cielo como por un lugar; por eso es necesario que esté alejado de nosotros por una distancia tan grande como el cielo de la tierra». Si, pues, nuestra imaginación no puede ligar a Cristo con el pan y el vino, «menos lícito es adorarlo en el pan» (26). El pan y el vino son la cosa misma, ni la encierran en sí ni se ligan ellos con ella. «Hacen, pues, un ídolo del signo los que dirigen a él su sentido para adorar en él a Cristo» (26).

Por amor a la unidad, hizo Calvino en el *Consensus Tigurinus* varias concesiones, entre otras, respecto del efecto de los sacramentos [68]. Sin embargo, el *Consensus* puede ser mirado como su opinión. Él mismo lo profesó, cuando se le hicieron censuras por ello [69]. La evolución de la doctrina calvinista sobre la cena desde la primera edición de la *Institutio* (1536) hasta el *Consensus Tigurinus* o la *Institutio* de 1559 está caracterizada por el hecho de que cada vez se puede hablar menos de un nexo interno entre los signos de pan y vino y la unión con la carne y sangre de Cristo. Si en 1536 y 1543 aún se dice que el pan y el vino son santificados; luego, en el *Consensus Tigurinus* y en la *Institutio* de 1559 son sólo signos de la comida de la carne y la sangre que acontece, en virtud del Espíritu Santo, con ocasión de administrarse la cena [70].

---

68 Cf. carta a Bucer de octubre de 1549, OC 13, 439; SCHWARZ, *Briefe* II, 497.

69. OC 13, 534s, SCHWARZ, *Briefe* II, 514s.

70. 1536: *sacramentum* (OS I, 136).

1543: «*signa sunt panis et vinum, quae in Christi corpore et sanguine sanctificantur, ut invisibilem eorum communionem repraesentent*» (OS V, 342, n.º c; OC 1, 991, n.º 2, 1) 1559: «*signa sunt panis et vinum, quae invisibile alimentum, quod percepimus ex carne et sanguine Christi, nobis repraesentant*» (IV, 17, 1; OS V, 342).

En Calvino no puede hablarse de presencia real, sí de comunicación real con la carne y sangre de Cristo. El creyente, a quien se da pan y vino en la cena, se hace realmente partícipe de la comunión del cuerpo y de la sangre de Cristo. Pero éstos no están ligados al pan y al vino, y mucho menos, por ende, encerrados en ellos. Lo veda la verdadera humanidad de Cristo, que tiene localmente su trono en el cielo y sólo vendrá a nosotros en la parusía. El Verbo divino se unió «con la naturaleza en una persona, pero no se encerró en ella», de suerte que no tuviera realidad fuera de ella (II, 13, 4; *Extra calvinisticum).* A la inversa, la verdadera humanidad de Cristo veda se le atribuyan atributos, que sólo convienen a la divinidad, por ejemplo, la ubicuidad. Según Calvino, la ubicuidad se presupone tanto en la doctrina luterana como en la escolástica acerca de la presencia real. La comunicación con la carne vivificante de Cristo la establece el Espíritu de Cristo (IV, 17, 12; 17, 33). Él hace posible que «la carne de Cristo, no obstante tan grande distancia espacial pueda penetrar en nosotros, para hacerse comida nuestra... Lo que espacialmente está separado se une en verdad por el Espíritu Santo» (IV, 7, 10). Si la presencia local en el cielo de Cristo excluye que descienda a nosotros y esté presente en el altar, Calvino no tiene, en cambio, dificultad en decir que Cristo, por el Espíritu Santo, «nos levanta a Sí mismo» (IV, 17, 31). Consecuentemente, toma muy a la letra el grito de oración: *Sursum corda.* La concepción de Calvino aparece completamente clara en las consecuencias: Puesto que el cuerpo y la sangre de Cristo no están para nada ligados al pan y al vino, se prohibe la adoración del sacramento. Hemos de dirigir nuestra atención no a los signos, sino a lo significado, a Cristo en el cielo. Calvino rechaza además la *manducatio impiorum.* El sacramento se ofrece a todos, pero los incrédulos reciben sólo el signo, pero no se realiza la unión operada por el Espíritu Santo con la carne vivificante de Cristo. Porque los que «no tienen el espíritu de Cristo, no pueden comer la carne de Cristo (IV, 17, 33). Por el *Consensus Tigurinus* se salvó la unidad del protestantismo suizo y calvinista; pero la ruptura con el luteranismo vino a ser definitiva. Así se puso de manifiesto en las disputas de Calvino y los calvinistas con Joaquín Westphal (1510-74) y Tilemann Hesshus (1527-88) en la llamada «segunda controversia sobre la cena» (cf. supra p. 496ss).

XXX. La propagación del calvinismo en la Europa occidental

FUENTES: E.F.K. MÜLLER, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche,* Leipzig 1903; W. NIESEL, *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche,* Zurich [3]1938; P. JACOBS, *Reformierte Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen in dt. Übers,* Neukirchen 1949; D.C. FABRICIUS, *Die Kirche von England, ihr Gebetbuch, Bekenntnis und kanonisches Recht* (= Corpus Confessionum, 17), Berlín-Leipzig 1937; id., *Presbyterianismus* (= Corpus Confessionum, 18) Berlín 1940.

BIBLIOGRAFÍA: E. KNODT, *Die Bedeutung Calvins und des Calvinismus für die protestantische Welt* (1910); H. WENDORF, *Calvins Bedeutung für die protestantische Welt,* Leipzig 1940; A.A. VAN SCHELVEN, *Het calvinisme gedurende zijn blocitijd in de 16e en de 17e eeuw. Zijn uitbreiding en cultuurhistorische betecknis* I: *Genève, Frankrijk;* II: *Schotland, Engeland, Noord America,* Amsterdam 1943-51; H. RÖSSLER, *Der Calvinismus,* Bremen 1951; T.J. MCNEILL, *The History and Character of Calvinism,* Nueva York 1954; B.S. WARBURTON, *Calvinism,* Grand Rapids 1955; E.G. LÉONARD, *Histoire générale du protestantisme* II: *L'établissement (1564-1700),* Paris 1961.

Francia: FUENTES: H. HAUSER, *Les sources de l'histoire de France. Le XVIe siècle,* (1494-1610), 4 t., París 1906-16; *Lettres de Catherine de Médicis,* 10 t., París 1880-1909; IVAN LONTCHINSKY, *Documents inédits sur la Réforme et la Ligue,* París 1857.

BIBLIOGRAFÍA: G. VON POLENZ, *Gesch. des französischen Calvinismus,* 5 t., Gotha 1857-69; CH. ROULET, *Histoire de l'Église de France,* 3 t., París [2]1946-49; J. VIÉNOT, *Histoire de la Réforme française des origines à l'Édit de Nantes,* 2 t., París 1926-34; P. IMBART DE LA TOUR, *Les origines de la Réforme* IV: *Calvin et l'Institution chrétienne,* París 1935; trad. alemana: *Calvin, der Mensch - die Kirche - die Zeit,* Munich 1936; J. CHAMBON, *Der französische Protestantismus,* Munich [6]1948; R. NÜRNBERGER, *Die Politisierung des französischen Protestantismus,* Tubinga 1948; S. MOURS, *Liste des églises réformées:* «Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français» 103 (1957) 37-59, 113-130, 200-216.

Guerras de religión: L. ROMIER, *Les origines politiques des guerres de religion,* 2 t., París 1913-14; id., *Le royaume de Catherine de Médicis: La France à la veille des guerres de religion,* 2 t., París 1922; id., *La conjuration d'Amboise,* París 1923; id., *Catholiques et Huguenots à la cour de Charles IX,* París 1924; G. DE LAGARDE, *Recherches sur l'esprit politique de la Réforme,* París 1926; L.-R. LEFÈVRE, *Les Français, pendant les guerres de Religion,* París 1949; A. DE LÉVIS-MIREPOIX, *Les guerres de Religion*

1559-1610, París 1950; PH. ERLANGER, *Le massacre de la Saint-Barthélemy*, París 1960.

Edicto de Nantes: Texto: E. WALDER, *Religionsvergleiche des 16. Jh.* II, Berna 1961, 13-71; trad. alemana: E. MENGIN (ed. dir.), *Das Edikt von Nantes*, Flensburg 1963; E. BENOIST, *Histoire de l'édit de Nantes*, 5 t., Delft 1693-95; J. PANNIER, *L'église réformée de Paris sous Henri IV*, París 1911; J. FAUREY, *Henri IV et l'édit de Nantes*, Burdeos 1903; id., *L'édit de Nantes et la question de la tolérance*, París 1929; J. DE MISSÈCLE, *L'édit de Nantes et sa révocation*, Colmar 1930; A. BAILLY, *La réforme en France jusqu'à l'Édit de Nantes*, París 1960; A. BUISSON, *Michel de l'Hôpital*, París 1950; JEAN HÉRITIER, *Catherine de Médicis*, París 1941, bibl.; E. NEALE, *The Age of Catharine de Medici*, Londres 1943; H.O. EVENETT, *The Cardinal of Lorraine and the Council of Trent*, Cambridge 1930; E. MARCKS, *Gaspard de Coligny, sein Leben und das Frankreich seiner Zeit*, Leipzig ²1918; PH. ERLANGER, *Henri III*, París 1948; P. DE VAISSIÈRE, *Henri IV*, París 1928; PH. ERLANGER, *L'étrange mort de Henri IV*, París 1957; M. REINHARD, *Henri IV ou la France sauvée*, París ²1958.

Países Bajos: FUENTES S. CRAMER - F. PIJPER, *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica* I-X, La Haya 1903-14; W. PERQUIN, *Bibliotheca catholica neerlandica impressa 1500-1727*, La Haya 1955; *Recueil des ordonnances des Pays-Bas*, 6 t., (1506-55), Bruselas 1893-1922; *Recueil des ordonnances de la principauté de Liège* I (1507-80), Bruselas 1869; P. FREDERICQ, *Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae* IV-V, Ginebra 1900-06; G. BROM - A.H.L. HENSEN, *Romeinsche bronnen voor den kerkelijkstaatkundigen toestand der Nederlanden in de 16de eeuw*, La Haya 1922; J. LEFÈVRE, *Correspondance de Philippe II sur les affaires des Pays-Bas*, Bruselas 1940; M. DIERICKX, *Documents inédits sur l'érection des nouveaux diocèses au Pays-Bas 1521-70*, 3 t., Bruselas 1960-62.

BIBLIOGRAFÍA: Historia: J.W. MOTLEY, *Der Abfall der Niederlande und die Entstehung des Holländischen Freistaats*, 3 t., Dresden 1857-60; A. HEUNE, *Histoire du régne de Charles-Quint en Belgique*, Bruselas 1858-1860; P. FREDERICQ, *De Nederlanden onder Keizer Karl V*, Ginebra 1885; E. GOSSART, *L'établissement du régime espagnol dans les Pays-Bas et l'insurrection*, Bruselas 1905; G. DE BOOM, *Charles-Quint, prince des Pays-Bas*, Bruselas 1941; M. DIERICKX, *De oprichting der nieuwe bisdommen in de Nederlanden onder Filips II, 1559-70*, Amberes-Utrecht 1950; id., RHE 59 (1964) 489-499.

Inquisición: P. CLAESSENS, *L'Inquisition et le régime pénal pour la répression de l'hérésie dans les Pays-Bas du passé*, Turnhout 1886; J. SCHEERDER, *De Inquisitie in de Nederlanden in de 16de eeuw*, Amberes 1944.

Calvinismo: H.Q. JANSSEN, *De Kerkhervorming in Vlaanderen,* Arnhem 1868; F.L. RUTGERS, *Calvijns invloed op de Reformatie in de Nederlanden,* Leiden 1899; H.J. ELIAS, *Kerk en Staat in de zuidelijke Nederlanden 1598-1621,* Amberes 1931; L.J. ROGIER, *Geschiedenis van het Katholicisme in Noord-Nederland in de 16e en de 17e eeuw,* 3 t., Amsterdam ²1945-47; W.F. DANKBAAR, *Hoogtepunten uit het Nederlandsche Calvinisme in de zestiende eeuw* Haarlem 1946; J. LINDEBOOM, *De confessioneele ontwikkeling de Reformatie in de Nederlanden,* La Haya 1946; J. ROELINK, *Het calvinisme, Algemene Geschiedenis de Nederlanden* IV, Utrecht 1952; E. DE MOREAU, *Histoire de l'église en Belgique* V, Bruselas 1952; L.E. HALKIN, *La Réforme en Belgique sous Charles-Quint,* Bruselas 1957, Bibl.

Alemania: Bajo Rin: *Die Akten der Synoden und Quartierskonsistorien in Jülich, Kleve und Berg, 1570-1610,* Neuwied 1909; E. SIMONS (ed. dirigida), *Urkundenbuch zur rheinischen KG* I: *Synodalbuch;* A. WOLTERS, *Reformationsgesch. der Stadt Wesel bis zur Befestigung ihres reformierten Bekenntnisses,* Bonn 1868; J. HILLMANN, *Die ev. Gemeinde Wesel und ihre Willibrordkirche,* Dusseldorf 1896; W HOLLWEG, *Calvins Beziehungen zu den Rheinlanden:* *Calvinstudien,* ed. por la reformierte Gemeinde Elberfeld, Leipzig 1909, 126-186; H. KESSEL, *Reformation und Gegenreformation im Herzogtum Cleve, 1517-1609:* «Düsseldorfer Jb.» 30 (1918-19) 1-160; H. FORSTHOFF, *Rheinische KG* I: *Die Reformation am Niederrhein,* Essen 1929; D. Coenen, *Die katholische Kirche am Niederrhein von der Reformation bis zum Beginn des 18. Jh.,* Munster 1967; G. HÖVELMANN y otros, *Niederrheinische KG* (Kevelaer 1965).

Palatinado: A. KLUCKHOHN, *Wie ist Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz Calvinist geworden?:* «Münchener Historisches Jb.» (1866) 423-520; id., *Friedrich der Fromme, Curfürst von der Pfalz, der Schützer der reformierten Kirche 1559-76,* Nördlingen 1876; id. (ed. dir.), *Die Briefe Friedrichs des Frommen,* 2 t., Brunswick 1866-70; R. LOSSEN, *Die Glaubensspaltung in Kurpfalz,* Heidelberg ²1930; E. MAYER, *Pfälzische KG,* (Kaiserslautern 1939); L. STAMER, *KG der Pfalz* III, 1, Espira 1955; H MÜLLER, *Der Calvinismus am Rhein:* «Monatshefte für KG des Rheinlands» (1954) 34-41; E.W. ZEEDEN, *Kleine Reformationsgesch. von Baden-Durlach und Kurpfalz,* Karlsruhe 1956, Bibl.; K. SUDHOFF, *C. Olevianus und Z. Ursinus,* Elberfeld 1857; RUTH WESEL-ROTH, *Thomas Erastus. Ein Beitrag zur Gesch. der reformierten Kirchen und zur Lehre von der Staatssouveränität,* Lahr 1954; W. HOLLWEG, *Neue Untersuchungen zur Gesch. und Lehre des Heidelberger Katechismus,* Neukirchen 1961; id., *Der Augsburger Reichstag von 1566 und seine Bedeutung für die Entstehung der Reformierten Kirche und ihres Bekenntnisses,* Neukirchen 1964; J. STAEDTKE (ed. dir.), *Glauben und Erkennen. 400 Jahre Confessio Helvetica Posterior,* Zurich 1966.

Nassau: B. WEBER, *Cartons aus dem deutschen Kirchenleben,* Maguncia 1858, 575-660: *Die Reformation in Nassau;* H.F. RÖTTSCHES, *Luthertum und Calvinismus in Nassau-Dillenburg,* Herne 1954, Bibl.; L. HATZFELD, *Die Reformation in der Grafschaft Nassau Dillenburg:* AMrhKG 7 (1955) 77-111; K. WOLF, *Zur Einfuhrung des reformierten Bekenntnisses in Nassau-Dillenburg:* «Nassauische Annalen» 66 (1955) 160-193.

Bremen: O. VEECK, *Gesch. der reformierten Kirche Bremens,* Berlín [2]1917; J. MOLTMANN, *Christoph Pezel (1539-1604) und der Calvinismus in Bremen,* Bremen 1958.

Lippe: W. BUTTERWECK, *Die Gesch. der Lippischen Landeskirche,* Schöttmar 1926; H. KIEWNING, *Lippische Gesch.* Detmold 1942.

Anhalt: R. SPECHT, *Bibliogr. zur Gesch. von Anhalt,* Magdeburgo 1930. Apéndice 1930-35, Dessau 1935; H. WÄSCHKE, *Gesch. Anhalts im Zeitalter der Reformation,* Gotinga 1913; H. DUNCKER, *Anhalts Bekenntnisstand während der Vereinigung der Fürstentümer unter Joachim Ernst und Johann Georg (1570-1606),* Dessau 1892; C.A. VALENTINER, *Das Bekenntnis der Anhaltischen Landeskirche,* Bernburg 1895; G. SCHUBRING, *Die Einführung der reformierten Confession in Anhalt.* «Zschr. für die gesamte luth. Theol. u. Kirche» 9 (1848) 291-340; H. BECKER, *Der wesentliche Anteil Anhalts an der Festlegung der Bezeichnung «reformiert» als Kirchenname in Dtl.:* ThStK 74 (1901) 242-269; A. BOES, *Die ev. Landeskirche Anhalts, ihre geschichtliche Entwicklung in Bekenntnis und Verfassung:* «Amtsblatt der ev. Landeskirche Anhalts», Dessau 1956, 41-45.

Escocia: FUENTES: *Acts and Proceedings of the General Assemblies of the Kirk of Scotland, from the year 1560,* ed. dirigida por TH. THOMSON, 3 t., Edimburgo 1839-45; *The History of the Kirk of Scotland, by Mr. David Calderwood,* ed. dirigida por TH. THOMSON - D. LAING, 8 t., 1842-49; R. KEITH, *History of Affairs of Church and State in Scotland,* ed. dirigida por J. PARKER LAWSON, 3 t., 1844-50; *Statuta Ecclesiae Scoticanae (Concilia Scoticae),* ed. dirigida por JOSEPH ROBERTSON, 2 t., 1866; *Papal Negotiations with Mary Queen of Scots during her Reign in Scotland, 1561-67,* ed. dirigida por JOHN HUNGERFORD POLLEN, 1901; *John Knox, History of the Reformation in Scotland,* ed. dirigida por W.C. DICKINSON, t. I y II, 1949; *A Source Book of Scottish History* II, (1424-1567), t. III (1567-1707), ed. dirigida por W.C. DICKINSON - G. DONALDSON, Edimburgo [2]1958.

BIBLIOGRAFÍA: A. LANG, *History of Scotland,* 4 t., Edimburgo 1903-1907; F.H. BROWN, *History of Scotland to the Present Time,* 3 t., II: *From the Accession of Mary Stuart to the Revolution,* Cambridge 1911; G. DONALDSON, *The Scottish Reformation,* Cambridge 1960, bibl.; W.C. DICKINSON - G.S. TRYDE, *A New History of Scotland,* 2 t., I: *Scotland from the*

Earliest Times to 1603, 1961, II: *Scotland from 1603 to the Present Day*, 1962, Bibl.

Historia de la Iglesia: A. BELLESHEIM, *Gesch. der katholischen Kirche in Schottland*, 2 t., Maguncia 1883; A.R. MCEWEN, *A History of the Church in Scotland*, 2 t., Londres 1913-18; D. NOBBS, *England and Scotland 1560-1707*, Londres 1952.

La reforma protestante en Escocia: F. MITCHELL, *The Scottish Reformation. Its Epochs, Episodes, Leaders and Distinctive Characteristic*, ed. dirigida por D.H. FLEMING, *Blackwood-Edimburgo* 1900; D.H. FLEMING, *The Reformation in Scotland, Causes, Characteristics, Consequences*. Hodder and Stoughton, Londres 1910; A. ZIMMERMANN, *Zur Reformation in Schottland:* RQ 25 (1911), 27-41, 110-123; G. DONALDSON, *The Scottish Reformation*, Cambridge 1960. - J. GIRDWOOD MAGGREGOR, *The Scottish Presbyterian Polity*, Edimburgo 1926; G.D. HENDERSON, *Religious Life in Seventeenth Century Scotland*, Cambridge 1937; id., *The Claims of the Church of Scotland*, Londres 1951.

John Knox: A. LANG, *John Knox and the Reformation*, Londres 1905; Lord E. PERCY, *John Knox*, Londres 1937.

Dinastía escocés-inglesa: D.H. FLEMING, *Mary Queen of Scots: from her Birth to her Flight into England*, Londres [2]1898; H. WITTE, *Die Ansichten Jakobs I. von England über Kirche und Staat*, Berlín 1940; S.A. TANNEBAUM, *Mary Stuart, Queen of Scots. A Concise Bibliography*, 3 t., Nueva York 1944-46.

Inglaterra: E.C.E. BOUME, *The Anglicanism of William Laud*, Londres 1947; W. HALLER, *The Rise of Puritanism*, Nueva York [2]1956; J. MARLOWE, *The Puritan Tradition in English Life*, Londres 1957; M.P. ASHLEY, *Oliver Cromwell and the Puritan Revolution*, Londres 1958; P. COLLINSON, *The Elizabethan Puritan Movement*, Berkeley 1967; cf. también los cap. 27 y 39.

A diferencia de Lutero, que buscaba al «Dios clemente» y la justificación personal, Calvino preguntaba: «¿Cómo viene el señorío de Dios sobre la humanidad?» [1]. Ahora bien, si entendía la reforma como instauración del reino de Dios, no podía restringirse a Ginebra. La comunidad ginebrina era para él sólo una primera piedra para una Iglesia que abarcara al mundo. Calvino mismo entró en relación, por medio de una extensa correspondencia, con per-

1. *«Quomodo Dei gloriae sua constet in terris incolumitas, quomodo suam dignitatem Dei veritas retineat, quomodo regnum Christo sanctum tectumque inter nos maneat»;* prefacio a la *Institutio* de 1536, carta a Francisco I: OC 1, 11; OS I, 23.

sonalidades decisivas de Europa. Dondequiera veía abrirse una puerta para su movimiento, por allí se metía. En ello procedía con talento político y con gran tenacidad. Activa, militante y no raras veces implacablemente como Calvino, procedió también el calvinismo. De sus secuaces exigía el reformador que pusieran en práctica su fe y que la hicieran realidad no sólo en la vida privada, sino también en la pública. Tenían que llevar su credo al mundo y, dondequiera que fueran, organizar comunidades reformadas (calvinistas). No raras veces les daba instrucciones muy detalladas sobre dónde y cómo había de hacerse, y sabía llenarlos de un fervor para confesar su doctrina que no retrocedía ni ante la muerte. A este fin de realizar el reino de Dios sobre la tierra había que subordinar también los esfuerzos políticos. Calvino reclamaba como lo más natural del mundo la potestad del estado para sus fines y, cuando se le negaba, reforzaba las espaldas a las fuerzas de oposición. Porque un príncipe que combate a la Iglesia reformada según la palabra de Dios, es decir, a la Iglesia prefigurada por Dios como la única forma válida de cristianismo, falta a su oficio y deja, por tanto, de ser un príncipe. Contra él es lícito una «resistencia» ordenada. Como sujetos de ella se miraban sobre todo los estamentos, y las autoridades y príncipes inferiores. A diferencia de un luterano, un calvinista que no estaba de acuerdo con la política religiosa de sus autoridades, tenía en la religión misma el motivo jurídico de la resistencia, en caso de necesidad a mano armada. Así, las guerras religiosas de occidente que franceses, holandeses, ingleses y escoceses hicieron a sus reyes, fueron en parte inspiradas por el espíritu de Calvino.

Francia

Particularmente estrechas fueron las relaciones de Calvino con su patria Francia. Muchos fugitivos franceses hallaron acogimiento en Ginebra y de aquí fueron enviados predicantes a las ciudades francesas para promover la formación de comunidades.

El rey Enrique II (1547-59) prosiguió la política antiprotestante de su padre Francisco I. En ella fue apoyado por las fuerzas rivales entre sí, que buscaban influir sobre el débil rey: su primer ministro,

el condestable Montmorency, los hermanos Guisa, el duque Francisco y el cardenal Carlos de Lorena, y la reina Catalina de Medici. Ésta sólo cobró importancia, cuando, después de trece años de matrimonio, le dio por fin hijos al rey. En octubre de 1547 erigió Enrique II en el parlamento una cámara especial para procesos contra herejes *(Chambre ardente)*. Entonces había por todo el país grupos de adherentes a la reforma protestante, a los que se llamaba luteranos, pero que estaban orientados hacia Estrasburgo y de allí solicitaron por de pronto predicantes. Dichos luteranos se reclutaban de todas las capas de la población, hasta de la alta nobleza, pero vivían su fe a sombra de tejado, hacían bautizar a sus hijos en la antigua Iglesia y hasta asistían a veces a la misa, a fin de evitar la persecución. Calvino formaría de entre los miembros de estos grupos, que consideraban como convertidos al evangelio, comunidades que estaban dispuestas a convertir a su vez a los que los rodeaban. Atacó vivamente al «nicodemismo». El que no puede mantenerse inmune de la «contaminación del papismo», debe emigrar. Si no puede pertenecer ya al número de los elegidos, a quienes Dios concede la fuerza y la gloria del martirio, retírese por lo menos adonde puede hallar la palabra de Dios, una verdadera Iglesia y los sacramentos en su pureza. Hay que tener valor para «separarse de la idolatría y de toda superstición que repugna al servicio de Dios y a la profesión de fe» [2]. La administración del bautismo y la celebración de la cena, aconseja Calvino, «hay que diferirlas hasta que, a base de una congregación para orar y predicar, se haya formado una comunidad firme. Para el bautismo debe haber por lo menos una pequeña grey que represente a la Iglesia, y el bautizante debe ser reconocido como párroco... Se requiere, pues, que el niño sea bautizado en una comunidad que se haya apartado permanentemente de la contaminación del papado» [3]. Para la distribución de la cena debe «escogerse y elegirse uno unánimemente como párroco. Y para esto es necesario que se tenga una comunidad eclesiástica organizada» [4]. A pesar de la represión, se formaron desde 1555 en muchos lugares comunidades por el patrón de la de Ginebra. Por lo pronto, las reuniones eran aún secretas. Sin embargo,

2. Carta de 12 de octubre de 1553: OC 14, 638.
3. Carta de 11 de octubre de 1554: OC 15, 265.
4. Carta de 19 de junio de 1554: OC 15, 174.

en 1558, los calvinistas se atrevieron a cantar públicamente salmos en París. Entre los años 1555 a 1562, la *Compagnie* de Ginebra mandó 88 pastores a Francia, que cambiaban frecuentemente de lugar a fin de eludir la persecución. En una reunión en Poitiers, año de 1558, se determinó juntarse el año siguiente para un sínodo en París, a fin de fijar la profesión de fe y el orden de la Iglesia. A este primer sínodo nacional calvinista acudieron, en 25 de mayo de 1559, representantes de 50 comunidades. Calvino envió legados, a quienes dio una confesión de fe. A ésta añadió el sínodo algunos artículos. La versión definitiva: *Confessio Gallicana* tiene 40 artículos lo mismo que la adjunta *Disciplina* u orden de la Iglesia[5]. Los primeros tratan de la autoridad de la Escritura. Sólo ella es norma y «la más segura regla de nuestra fe; pero esto no tanto por el acuerdo y consentimiento general de las iglesias, cuanto por el testimonio e íntima convicción del Espíritu Santo, que nos la acentúa claramente la comunión real, siquiera sea espiritual con el cuerpo y la sangre de Cristo en la cena; pero sólo se da a los creyentes, y no se admite la presencia real en el pan y el vino. «Creemos (como ya se ha dicho) que Dios nos da en la cena y en el bautismo real y eficazmente lo que en ellos representa. Y por eso unimos con los signos la verdadera posesión y comida de lo que allí se nos ofrece. Y así todos los que llevan a la santa mesa de Cristo, como un vaso, una fe pura reciben verdaderamente lo que allí testifican los signos; es decir, que el cuerpo y sangre de Cristo sirven de alimento y bebida al alma no menos que el pan y el vino al cuerpo» (1 Cor 11, 24s; Jn 6, 56), (37). La autoridad secular tiene deber de castigar con la espada también los delitos contra la primera tabla de los diez mandamientos y, por tanto, la herejía, etc. (39), y hay que someterse, «con buena y libre voluntad», incluso a una autoridad infiel, «supuesto que el señorío de Dios quede intacto» (Act 4, 17ss) (40). Si alguna vez se ha formulado solo cautamente y *ad casum* el derecho a la resistencia, aquí fue en absoluto.

El calvinismo halló adeptos o por lo menos fautores en los sectores de la alta nobleza y hasta dentro de la casa real. La reina

---

5. Texto: *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten* Kirche, ed. dirigida por W. NIESEL, Zurich ³Aufl. s.a., 66-79; trad. alemana: *Reformierte Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen*, ed. dirigida por P. JACOBS, Neukirchen 1949, 111-126

de Navarra, Jeanne d'Albret; su esposo, Antonio de Borbón, junto con su hermano, el príncipe Louis de Condé, y los hermanos Coligny: el almirante Gaspard, el general de François d'Andelot y el cardenal Odet de Coligny, y otras influyentes personalidades se contaban entre los secuaces de Calvino. Cuanto más fueron cobrando conciencia de su poder y más entraban en juego motivos políticos, por ejemplo, la salvaguardia de los derechos de la nobleza frente a la monarquía absolutista, y hasta predominaron dichos motivos, más fue evolucionando el movimento religioso hacia un partido político.

Enrique II murió el año 1559, por heridas en un torneo, cuando se disponía precisamente a llevar aún más enérgicamente la lucha por la unidad religiosa del país. Bajo el gobierno de su hermano, enfermizo y de 15 años, Francisco II (1559-60), los hermanos Guisa llevaron la batuta. El golpe de mano en el castillo de Amboise con el fin de arrancar al rey al influjo de estos consejeros, falló y costó la vida a muchos protestantes. Desde entonces se llamaron hugonotes *(hugenauds)*. El nombre se deriva quizá de «conjurados» *(aiguenots)*, tomado de los secuaces de la reforma que en Ginebra se rebelaron contra Saboya [6].

Ahora tomó la reina madre, Catalina de Medici, en sus manos las riendas del gobierno. Dejó a un lado a los hermanos Guisa y nombró canciller al favorito de ellos, Michel de l'Hôpital (1503-73). Como erasmiano era enemigo de la violencia en cuestiones religiosas, del mismo modo que Catalina, por motivos políticos, tendía a la distensión. Tomó la regencia por Carlos IX (1560-74), hermano, de nueve años, de Francisco II, muerto prematuramente. Por medio de un coloquio religioso pensaba la regente que podrían llegarse a equilibrar los contrastes y lo convocó en Poissy. En su discurso de apertura el 31 de julio de 1561 designó el canciller L'Hôpital la reunión como concilio nacional. Un concilio nacional, opinaba el canciller, podía remediar mejor que un concilio general, por la reforma de costumbres y doctrina, las urgentes necesidades de Francia. Sin embargo, los obispos rechazaron la idea de concilio nacional y no quisieron meterse en una discusión sobre la doctrina, sino limitarse a una discusión sobre los abusos. A pesar de ello, la reunión tomó el sesgo de un coloquio religioso, en que Teodoro

6 H NAEF, *«Huguenot», Le procès d'un mot* «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 12 (1950).

de Beza, de Ginebra, se enfrentó con el cardenal de Lorena y el general de los jesuitas, Laínez. En la doctrina sobre la cena se hizo patente lo profundas que eran las diferencias.

El número de los calvinistas fue creciendo. Coligny ofreció a la reina el apoyo de más de dos mil comunidades. En enero de 1562, el edicto de St-Germain-en-Laye concedió a los hugonotes la celebración de sínodos, celebración de la liturgia fuera de las ciudades y de devociones domésticas dentro de ellas. Para salvar la fe católica se formó un triunvirato compuesto del duque de Guisa, el conde de Montmorency y el mariscal de St.-André, que contramina la política de tolerancia del gobierno. A los hugonotes, en cambio, no les parecieron bastantes las concesiones. Coligny trató de empujar a la reina hacia una política hostil a España; el partido católico, a su vez, buscaba meter en la danza al papa y a España. El parlamento de París se negó a registrar el edicto de St.-Germain.

El toque de clarín para la primera de las siete guerras de los hugonotes que devastarían el país hasta 1598, lo dio el baño de sangre de Vassy (1.° marzo 1562). Francisco de Guisa hizo dispersar un acto de culto, que, contrariando al edicto, tenía lugar en la ciudad. Allí fueron muertos 74 participantes y unos 100 heridos. Capitaneados por el príncipe de Condé y por Coligny, los hugonotes tomaron las armas. Asesinatos en masa, profanación de iglesias y acciones de venganza conmovieron al país. Catalina de Medici se dirigió en demanda de ayuda al duque de Saboya, al papa y a Felipe II. Los hugonotes buscaron el apoyo de Isabel de Inglaterra, cuya ayuda llegó tarde. Condé fue derrotado y hecho prisionero por el duque de Guisa. Sin embargo, éste fue muerto a tiros, en una emboscada, por un noble hugonote. El edicto de Amboise (1563) puso provisionalmente fin a la guerra. Concedía a la nobleza libre ejercicio de la religión. Además, en una ciudad de cada distrito *(baillage)*, excepto París, se permitiría el culto calvinista. Como el edicto no satisfizo a ninguno de los bandos, su ejecución acarreó nuevas dificultades. Condé empujó a nueva guerra (1567-68), que se pretendía hacer para liberar al rey de manos de su madre. El plan de sorprender a la corte en Meaux, salió fallido.

Catalina de Medici dio por fracasada su política de reconciliación. En la tercera guerra cayó Condé. Así quedó Coligny cabeza única de los hugonotes. Por miedo al poder de los Guisa y de

España, Catalina de Medicis se inclinó de nuevo a los hugonotes, y les concedió, por la paz de St.-Germain (8 de agosto de 1570), libertad de conciencia. El culto podría celebrarse, donde lo hubiera sido antes de la guerra, además en los castillos de la nobleza y en los suburbios de dos ciudades de cada *gouvernement*. Además, por dos años, se asignaban a los hugonotes cuatro «plazas de seguridad».

El casamiento de la hermana del rey, Margarita de Valois, con Enrique de Navarra, el futuro Enrique IV, que había luchado al lado de los hugonotes, pareció afirmar la concordia. En 1571 pudieron los hugonotes celebrar un sínodo nacional en la Rochelle, en que se revisó la confesión y el orden de 1559 en favor de una posición más fuerte de los pastores.

Coligny ganó influencia sobre el rey Carlos IX y lo empujó a la guerra contra España en favor de los protestantes de Bélgica. Una derrota de las tropas francesas hizo levantar cabeza a los enemigos de Coligny. Catalina de Medici trató de aprovechar la ocasión para recobrar su influjo y desentenderse de Coligny. Cuatro días después de la boda de su hija Margarita con Enrique de Navarra, en que estuvo fuertemente representada la nobleza hugonote, tramó un atentado contra el almirante, del que éste salió sólo herido. Una investigación ordenada por el rey amenazó dejar al descubierto a Catalina, que logró persuadir a su hijo de la necesidad de alejar a Coligny y a los cabecillas de los hugonotes. La matanza en masa de la noche de san Bartolomé (23-24 de agosto de 1572), ejecutada por gentes de los Guisa, hubo de ocasionar sólo en París de 3000-4000 víctimas. La carnicería se prosiguió con ayuda del populacho durante semanas en la provincia. El pretexto para los asesinatos no lo dio la religión, sino una supuesta conjuración contra el rey y la corte. En este sentido fue también informada la curia [7]. Los hugonotes quedaron desde luego sin caudillos, pero no cejaron en la lucha y se defendieron victoriosamente en la Rochelle. Bajo Enrique III (1574-89), obtuvieron de nuevo, por la paz de Beaulieu (6-5-1576), libre ejercicio de la religión en el país, a excepción de París. Contra ello se formó la Liga católica. Con la defensa de la fe católica se querían mantener contra el absolutismo intereses y libertades de estamentos.

---

7. Sobre la actitud de Gregorio XIII, cf. p. 538.

Con la muerte del duque de Alençon, hermano menor de Enrique III, que no tuvo hijos, se convirtió Enrique de Navarra, cabeza de los hugonotes, el año 1584 en pretendiente al trono. Ante el peligro de que Francia recibiera un rey protestante, tomó en sus manos Enrique de Guisa (1584) la dirección de la Liga. Se trabó alianza con Felipe II y, por medio de un levantamiento popular, se forzó al rey a revocar por el edicto de Nemours (1585) todas las concesiones a los protestantes y prohibir bajo pena de muerte su culto. El papa Sixto V declaró excomulgado a Enrique de Navarra como hereje recidivo y nulas todas sus pretensiones al trono. En otoño de 1585 estalló, por iniciativa de la Liga, la octava guerra de los hugonotes. En el curso de la contienda vino a caer en franca oposición con Enrique III. En mayo de 1588, el rey hubo de abandonar París, que era ligófilo. Trató de defenderse del amenazador poder de los Guisa, haciendo asesinar, el 23 de diciembre de 1588, a Enrique de Guisa y, al día siguiente, a su hermano, el cardenal Luis. Con ello se afirmó la resistencia liguera. El 7 de enero de 1589, la Sorbona declaró a los súbditos desligados del juramento de fidelidad al rey. Enrique III buscó enlace con Enrique de Borbón-Navarra. Ello hizo subir de punto el odio contra el rey y condujo al asesinato del «tirano» por un partidario fanático de la Liga, el dominico Jacques Clément, el 1.° de agosto de 1589.

El rey, mortalmente herido, había designado por su sucesor a Enrique de Navarra. Éste declaró, como Enrique IV (1589-1610), el 4 de agosto, no querer atentar a la religión católica y someterse a la decisión de un concilio libre general o nacional. Esto no bastaba a la Liga. Sin embargo, la política de ésta amenazaba llevar a un influjo determinante de España en Francia, lo cual contradecía a la tradición galicana, no menos que a las imaginaciones del papa. Ello despertó entre los sectores católicos el deseo de negociar con Enrique IV. El 17 de mayo de 1593, declaró el rey al arzobispo de Bourges estar dispuesto a convertirse, y el 25 de julio abjuró, en St.-Denis, junto a las tumbas de los reyes de Francia, su fe calvinista. Después de su unción en Chartres, pudo entrar, en marzo de 1594, en París. Ahora, sobre todo después de la absolución del rey por el papa Clemente VIII, en otoño de 1595, la guerra con España, perdía el carácter de guerra por la fe. Lo que quedaba de oposición católica en el país fue desapareciendo más y más. En mayo de

1598, por mediación del papa, le fue finalmente concedida al país agotado la paz con España.

Pocas semanas antes, el 13 de abril de 1598, había dado Enrique IV a sus antiguos correligionarios, por el edicto de Nantes[8], una posición dentro del estado, que no satisfacía desde luego todas sus exigencias, pero que sobrepujaba con mucho lo que en aquellos tiempos se acostumbraba conceder a una minoría en derechos especiales políticos y religiosos. El número de hugonotes llegaba entonces a 1,2 millones, aproximadamente, con lo que constituían una buena doceava parte de la población.

La religión católica es reconocida como la dominante en el Estado. Donde se hubiere suprimido, debe restaurarse el culto católico y serle devueltos edificios y bienes que han sido arrebatados. Los «adeptos de la pretendida religión reformada» *(religion prétendue réformée)* obtienen libertad de conciencia en todo el país y libertad de culto en todos los lugares en que efectivamente la practicaron en los años 1596-97, además en los lugares de residencia de la nobleza y en un lugar de cada distrito oficial *(baillage),* a excepción de París. Respecto a ser admitidos en universidades, escuelas y hospitales no deben los reformados sufrir en nada menoscabo. Por su parte, deben ellos respetar en su comercio y conducta los días de fiestas católicas y someterse como los católicos a la prohibición del matrimonio entre parientes. De más alcance aún son las concesiones políticas y de derecho civil: los hugonotes tienen capacidad ilimitada y acceso a todos los cargos. Para dirimir sus litigios deben instituirse cámaras mixtas y paritarias compuestas de reformados y católicos. Como garantía reciben por ocho años más de 100 plazas de seguridad. Sus gobernadores deben ser reformados y las guarniciones sostenidas por el Estado. Sólo forzado por la necesidad pudo el gobierno conceder un ejército privado dentro del Estado. Era de esperar la revocación apenas se sintiera bastante fuerte. Cuando el papa manifestó su extrañeza por el paso dado, el rey alegó la necesidad del edicto para la conservación del reino. Los parlamentos, cortes supremas de justicia, vacilaron en registrar el edicto y ponerlo así en vigor. Los parlamentos de Aix y Reims no se decidieron hasta otoño de 1605.

---

8. Texto E. WALDER, *Religionsvergleiche des 16. Jh.* II, 13-11, E MENGIN, *Das Edikt von Nantes* 21-56.

Gracias a su clara línea dogmática, a su rígida organización y a su doctrina sobre el estado, el calvinismo fue ganando rápidamente terreno en los Países Bajos. Les venía de perlas a las aspiraciones de independencia en el país. Pronto contó secuaces en todas las clases y hasta nobles lo abrazaban en gran número, de forma que el calvinismo vino a ser la confesión de la revolución nacional.

La situación política del país resultó particularmente favorable para su propagación. Carlos V cuidó desde luego en Flandes y Holanda de una buena administración; puso en los Países Bajos gobernadoras, populares entre los ciudadanos, primero a su tía Margarita de Austria y luego a su hermana María. Sin embargo, no daba compensaciones por la libertad religiosa, que negó a los Países Bajos. «Influido por la teoría contemporánea de que la paz y la fuerza de una nación se fundan en la cerrada confesión de la fe de todos sus miembros, y temiendo que unos Países Bajos protestantes abrirían su flanco contra Francia y los estamentos luteranos de Alemania, Carlos V procedió a par de la Iglesia contra la herejía» [9].

En un decreto de 25 de septiembre de 1550 se dice: «A nadie es lícito imprimir, copiar, multiplicar, conservar, ocultar, vender, comprar o regalar ningún libro o escrito de Martín Lutero, de Juan Ecolampadio, Ulrico Zuinglio, Martin Butzer, Juan Calvino o de otros herejes condenados por la santa Iglesia» [10]. El césar prohibió además reuniones «en que hablaran adeptos de los susodichos herejes». Sobre quienquiera recayese una sospecha siquiera general de herejía no debía ser albergado ni apoyado por nadie. «Si alguien se demostraba ser culpable de infracción de los susodichos puntos será castigado como perturbador de nuestro estado y de la tranquilidad general de la siguiente manera: los hombres con la espada; las mujeres enterradas vivas si no perseveran en su error; si perseveran, deben morir quemadas. En ambos casos, sus bienes serán confiscados por la corona» [11]

9. W DURANT, *Das Zeitalter der Reformation,* Munich 1959, 642.
10. L. MOTLEY, *Der Abfall der Niederlande und die Entstehung des Holländischen Freistaats* I, Dresden 1857, 245ss. 11 Ibid

Este edicto tenía entre otros fines el de aniquilar a los calvinistas en los Países Bajos. Pero de hecho fue en aumento la actividad de los predicantes y comunidades calvinistas. Los mismos funcionarios neerlandeses apoyaban de forma muy vacilante la ejecución del edicto pues no querían trabajar para la inquisición, a la que miraban como cosa romana y, consiguientemente, como medida de la opresión española. Así se complicaba, funestamente, lo religioso con lo político y nacional. A todo eso se añadía aún una especial simpatía para Calvino, que siempre mostró gran inteligencia de la situación religiosa en los Países Bajos. Él era oriundo de la vecina Picardía y su madre de Cambrai. Así se llamaba a sí mismo belga [12].

En Estrasburgo entró en contacto con baptistas y de sus filas tomó su mujer, la viuda Idelette de Bure. Poco después, desde Ginebra, entabló relaciones con los belgas.

Los representantes más importantes de la nueva doctrina en los Países Bajos fueron el pedagogo Juan Sturm (1507-89), el historiador Juan Sleidan (1506-56), el noble Jacques de Bourgogne, el ex dominico Pierre Brully († 1545) y Guido (Guy) de Bray (1522-67). Sturm y Sleidan, oriundos ambos de Schleiden (Eifel), habían estado antes unidos a los «hermanos de la vida común». Gran influjo sobre la evolución de los Países Bajos sobre todo en la parte de lengua francesa, adquirió la comunidad protestante de Estrasburgo. Sturm debió su fama a la renovación del gimnasio local. Sleidan fue agente político y más tarde historiador de la liga de Esmalcalda. Pierre Brully, ex dominico de Metz, fue sucesor de Calvino como predicante de la comunidad francesa de fugitivos de Estrasburgo. En 1544 fue enviado por Butzer a los reformados de Tournai y Valenciennes, que le habían pedido un predicante. A las pocas semanas fue detenido, entregado después de un proceso eclesiástico al brazo secular y condenado a morir en la hoguera (19 de febrero de 1545). No fue la única víctima de la política eclesiástica más dura, a que pasó Carlos v después de su victoria sobre el duque de Cleves (1543) y la paz de Crépy (1544). En Tournai tuvieron lugar otras cinco ejecuciones, seis en Gante, tres en Bruselas y dos en Brujas. El mismo

---

12 L E Halkin, *La Réforme en Belgique sous Charles Quint* 96

año se publicaron las primeras traducciones de Calvino y apareció su nombre en el índice de Lieja (1545).

A despecho de la dura persecución, el calvinismo se fortaleció en los Países Bajos y muchos neerlandeses iban a Ginebra para conocer allí la *pure doctrine*. Gracias a la actividad de comunidades francesas, la nueva doctrina penetró también cada vez más en dominio flamenco. Algunos calvinistas fueron irreflexivos y fanáticos. En Tournai, por ejemplo, Bertrand Le Blas hubo de pagar con la vida un espectáculo contra la *idolâtrie papistique*. En navidad del año 1554 se atrevió Le Blas a arrebatar la hostia de manos del sacerdote que celebraba la misa solemne en la catedral de Tournai. Como castigo por tan inaudito proceder fue condenado después de un proceso de cuatro días con asistencia de consejeros imperiales, a que se le cortaron ambas manos y a ser quemado vivo.

Ejemplo semejante de provocación religiosa lo dio, en Gante, Georges Kathelyne. Convertido a la iglesia reformada flamenca, oía un día el sermón de un dominico en la iglesia de St-Michel de Gante, y de pronto interrumpió al predicador con estas palabras: «*O faux prophète*»[13]. El pueblo cubrió a Kathelyne a la salida, pero fue detenido unos días después. Tras largas discusiones entre el cautivo y el dominico acerca de la presencia real, la invocación de los santos y la autoridad del papa —puntos todos en que Kathelyne confesó la fe calvinista— fue finalmente condenado a muerte y, en 1555, ejecutado ante la iglesia de St-Michel.

El más importante calvinista de los Países Bajos y el mejor predicante fue Guido de Bray (1522-67). Nació en Bergen (Hennegau) y pasa por el «reformador de los Países Bajos». Después de su conversión al credo calvinista, residió en Inglaterra, Lille y Francfort. Estudió en Ginebra y Lausana y predicó en Doornik, Sedan y Amberes. Por fin fue predicante en Valenciennes, donde fue ejecutado al tomarse la ciudad el 31 de mayo de 1567. Guido de Bray es el autor de la *Confessio Belgica* (1561)[14]; en su redacción se atuvo estrictamente a la confesión hugonote, pero «con espíritu totalmente independiente»[15]. «Lo característico de la confesión neer-

13 Ibid., 107.

14 P. Jacobs, *Reformierte Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen* 154.

15 Ibid.

lándica» radica «de una parte, en el amplio aprovechamiento de la forma doctrinal de la Iglesia antigua a fin de renovar la ortodoxia, y, de otra parte, en el impresionante empleo de textos escriturarios en el texto mismo»[16]. Instructiva es sobre todo la delimitación entre verdadera y falsa Iglesia (art. 29). De Bray achaca a la «falsa Iglesia» que atribuye más valor a sus instituciones que a la palabra de Dios. «Estriba más en los hombres que en Jesucristo y persigue a quienes viven santamente según la palabra de Dios y condenan los vicios de ella, como son codicia e idolatría»[17]. En los artículos 30-32 se expone la constitución de la Iglesia neerlándica. Ancianos y diáconos forman, con los pastores, el consejo de la comunidad. De ella han de ser escogidos los «ministros de la palabra divina». Calvino influyó directamente sobre los restantes escritos de de Bray, «ministro de la palabra de Dios en los Países Bajos»[18].

Cuando Guido de Bray se hallaba en la cúspide de su actividad, vino a manos de Felipe II (1556-98) la soberanía de los Países Bajos. A pesar de sus vivos esfuerzos antirreformistas, no logró detener la propagación y afianzamiento del calvinismo. Campeones de éste eran la universidad de Lovaina y el príncipe obispo de Lieja, Eberardo de la Marca. En el príncipe de Nassau-Orange, gobernador de las provincias de Holanda, Zelanda y Utrecht, en el conde de Egmont, gobernador de Flandes y en el almirante Hoorne, se vio pronto Felipe ante un fuerte frente. Egmont, que luchaba por la independencia de los Países Bajos, pero no era calvinista, y Hoorne fueron ejecutados en 1568. Provocó contrariedad la considerable multiplicación de las diócesis por Paulo IV (1559); su objeto era combatir enérgicamente la herejía. El conflicto de Felipe II con los calvinistas escindió a los Países Bajos en dos partes. Desde 1559 fue gobernadora general su media hermana Margarita de Parma. Bajo su gobierno se formó en Bruselas, año de 1565, una liga de la baja nobleza para combatir a la inquisición; estos nobles fueron motejados por sus contrarios de *gueux* (mendigos). La sublevación de los *gueux* y la creciente propagación

16. Ibid.
17. Cf. ibid., 168.
18. W.E. DANKBAAR, *Hoogtepunten uit het Nederlandsche Calvinisme in de zestiende eeuw* 5-40

de la confesión calvinista decidió a Felipe II a mandar a Flandes con plenos poderes al duque de Alba (1567). Apenas llegado, el de Alba nombró el «tribunal de los tumultos», que dio numerosas sentencias de muerte. Muchos calvinistas buscaron libertad religiosa en Londres, Wesel, Emden, Ginebra, Estrasburgo y Francfort. Estas comunidades de emigrantes, «la Iglesia bajo la cruz», se dieron a sí mismas en la convención de Wesel (1568) y en el sínodo de Emden (1571) una firme ordenación. Aquí se aspiraba a una «Iglesia reformada según la palabra de Dios», que estaría desde luego unida con el estado, pero no dependería de él. Este sínodo elaboró un plan para el gobierno de todas las iglesias neerlándicas y las unió así en una iglesia nacional. Fue aceptada la *Confessio Belgica*, y fue declarado obligatorio el catecismo de Ginebra para los territorios de habla francesa y el de Heidelberg para los flamencos.

Las medidas del duque de Alba provocaron una lucha por la independencia, a cuya cabeza se puso el príncipe de Orange. En 1573 se había pasado al calvinismo, pero su fervor religioso fue por de pronto muy escaso. Durante su lucha con los españoles se afirmó el calvinismo sobre todo en las provincias de Holanda y Zelanda. El año 1575 se fundó la universidad de Leiden, que vino a ser el centro científico del calvinismo. En la pacificación de Gante de noviembre de 1576 se unieron todas las provincias para la expulsión de los españoles. Cuanto más contribuía la lucha política a la propagación del calvinismo, tanto más hubieron de temer por su existencia las provincias católicas (Flandes valón, Artois y Haivant). Así se federaron para la defensa de la fe católica en la Unión de Arras (6 enero 1579) y reconocieron por soberano a Felipe II. España pagó el gesto retirando las tropas de las provincias de la Unión.

La respuesta de los reformadores a la Unión de Arras fue la federación de las provincias de Holanda, Zelanda y Utrecht, más las «Omelandas» en torno a Groninga, con Juan de Nassau como gobernador de Güeldres para formar la «Unión de Utrecht». De suyo esta Unión no debía tener sello confesional y garantizaba, por ejemplo, expresamente la libertad religiosa. Pero en realidad, en el territorio de su influencia, se consideró como un crimen el culto católico.

El calvinismo había conquistado el norte de los Países Bajos; en cambio, las provincias del sur, gracias en buena parte a la habilidad de Alejandro Farnesio (1578-92) permanecieron fieles a la Iglesia católica. El año 1609, en un convenio con España, se logró la instauración de una república holandesa. Una vez que la Iglesia reformada de los Países Bajos alcanzó así la paz exterior, estallaron violentas polémicas internas teológicas sobre la predestinación. El supralapsarismo defendió una predestinación independiente del pecado original; para el infralapsarismo era consecuencia de éste.

El sínodo nacional de Dordrecht (1617-18), al que asistieron representantes de casi todas las iglesias calvinistas de Europa, significó el arraigo definitivo de la Iglesia reformada en los Países Bajos. Aquí se pusieron de relieve las doctrinas teológicas fundamentales del calvinismo, sobre todo la predestinación absoluta. El vivo desenvolvimiento espiritual de las décadas siguientes sólo parcialmente puede ser atribuido al calvinismo, pues los «calvinistas ortodoxos» fueron menos tolerantes que los católicos antes de ellos [19].

Alemania

En el *Bajo Rin* aparecieron comunidades calvinistas cuando, a fines de 1544 y comienzos del 45, emigraron allí valones y flamencos por motivos económicos y a consecuencia del rigor de la política religiosa de Carlos V en los Países Bajos. Hallaron sobre todo acogida en Wesel, que desde 1540 pasaba en el extranjero como «ciudad de la confesión de Augsburgo» [20], más que otra cosa porque se esperaba de los emigrantes, fomento de la industria textil indígena. Por las dificultades de la lengua se les concedió una liturgia propia; pero, por razón de la unidad en el ejercicio de la religión, el consejo de la ciudad les exigió asistencia a la celebración de la cena en las iglesias de la ciudad. Los forasteros, sin embargo, de tinte calvinista, se escandalizaron del hábito coral aquí aún en uso y de otras ceremonias católicas, y así se dirigieron a Estrasburgo, de donde vino, para su atención espiritual, el noble francés Valérand Poullain.

19. J. T. McNeill, *The History and Character of Calvinism* 267.
20 A. Wolters, *Reformationsgesch. der Stadt Wesel* 80

Al subir al trono de Inglaterra María la Católica el año 1553, muchos protestantes que habían allí inmigrado, abandonaron de nuevo el país y buscaron nuevo alojamiento, entre otras partes, en Emden, Francfort del Meno y en el Bajo Rin. Una vez más afluyó a Wesel una oleada mayor. La negativa de la propia celebración de la cena y la exigencia de admitir la confesión de Augsburgo suscitó en estos grupos relativamente cerrados mayor resistencia que antes entre los valones. Querían mantener en comunidades propias su estado confesional. En Francfort, donde se planteaban problemas semejantes, se discutió la cuestión, en 1556, entre Calvino y Jan Laski. Ya antes había escrito Calvino: «Nos dolería mucho que la Iglesia francesa que pudiera formarse en Wesel, viniera a aniquilarse por no podernos acomodar a algunas ceremonias» [21]. También aquí aconsejó que, por amor a la unidad, se hiciera la vista gorda sobre ceremonias. Sin embargo, la disputa se extendió a la doctrina sobre la cena. Como los forasteros no estaban dispuestos a firmar una confesión sobre la presencia real en el sentido de la *manducatio oralis*, fueron expulsados en 1557. La tendencia luterana victoriosa, inspirada por Tilemann Hesshusen, fue tan lejos en su celo por la pura doctrina, que el consejo de la ciudad tomó cartas en el asunto contra ella y se produjo en Wesel un cambio de rumbo. Ello fomentó la buena voluntad de acoger a los fugitivos neerlandeses, que, como un torrente, se esparcieron por los territorios alemanes cuando, en 1567, vino el duque de Alba de gobernador a los Países Bajos. Estos emigrantes eran calvinistas decididos. Dondequiera llegaban, entre otros ciudadanos, a Emmerich, Rees, Cleves, Gennep, Goch, Duisburgo y Wesel, fundaban comunidades o, por su actividad y más marcado sello confesional, se imponían en las ya existentes. Entonces se convirtió Wesel en una ciudad reformada. Hasta 1568 creció de tal forma el número de calvinistas en el Bajo Rin, que pudo pensarse en darse una ordenación. Así, el 3 de noviembre, numerosos pastores, ancianos y algunos nobles se reunieron en un sínodo, la «convención de Wesel» [22]. De acuerdo con la instrucción de Pablo de que en la Iglesia se haga todo ordenada y convenientemente, se elaboraron recomendaciones so-

21. Carta de 13 de marzo de 1554 OC 15, 80, cf. OC 15, 80; cf. OC 16, 28ss (1556), 19, 619ss (1563).

22. El protocolo en A. WOLTERS, *Reformationsgesch.* 335-358.

bre cómo los fugitivos debían congregarse en comunidades y clases. Se trasladó a las nuevas circunstancias la constitución sinodal practicada en Francia y en los Países Bajos. Tres años más tarde las líneas directrices de la convención de Wesel fueron declaradas obligatorias en el sínodo general de Emden (4 a 14-10-1571) y se publicaron además determinaciones más concretas atañentes a la disciplina. Este sínodo fue asunto de las comunidades neerlándicas dispersas. El consejo eclesiástico indígena no tomó parte ni en la preparación ni en la ejecución. En Emden no se era aún calvinista, sino que se pertenecía a una tendencia media melantónica. Hasta Menso Alting (1541-1612) no vino a ser Emden la «Ginebra del norte».

Sin embargo, más allá de los Países Bajos y el Bajo Rin, «por el sínodo de Emden, se unieron las comunidades del continente en una iglesia con confesión y orden común» [23]. El oficio de los laicos se emplea fuertemente en servicio de la Iglesia. Con los predicantes *(ministri),* los ancianos y diáconos forman el *consistorium,* que debe reunirse semanalmente (art. 6). «En lugares donde no se pueda tener el servicio de la palabra, han de instituirse lectores, ancianos y diáconos, para que así puedan reunirse las comunidades» (41). Con ello podían las comunidades, en tiempo de persecución o casos de necesidad, pasar sin los predicantes. Varias comunidades forman una «clase», que debe tener junta cada tres o seis meses (7). Así, la comunidad particular hallaba apoyo en una asociación mayor. La «clase de Wesel», en que se habían asociado las comunidades del Bajo Rin, se reunió con bastante regularidad entre los años de 1573 y 1609. No sólo mantuvo unidas las «iglesias neerlandesas bajo la cruz» en el Bajo Rin, sino que poco a poco fundió también en su asociación a los protestantes indígenas o, donde no existían comunidades de fugitivos, trabajó en la fundación de comunidades reformadas de indígenas. El calvinismo del Bajo Rin se sentía unido a la Iglesia de los Países Bajos y por mucho tiempo permaneció en estrecha relación con él. Hasta el año 1610 no fundaron su propia asociación general sinodal las comunidades de Cleves, Mark, Jülich-Berg y Ravensberg en Duisburgo. En el tratado de Xanten de 1614 pasaron Cleves, Mark y

23. W. Niesel, *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen* 277. Aquí 279-290 las actas sinodales, versión alemana P. Jacobs, *Reformierte Bekenntnisschriften* 252-266.

Ravensberg a Brandenburgo. Poco antes se había convertido al calvinismo el príncipe elector Juan Segismundo de Brandenburgo. En Duisburgo, capital de la confesión calvinista, se llegó finalmente, año de 1655, a la fundación de una universidad de Brandenburgo-Cleves, de inspiración reformada.

El calvinismo del Bajo Rin y de Frisia oriental había nacido de abajo por la formación de comunidades y se organizó en una asociación sinodal según el patrón francés y neerlandés. Otra cosa fue donde se introdujo, desde arriba, por decisión de un príncipe o de una autoridad de una ciudad. Aquí la autoridad trataba de tener en sus manos el gobierno de la Iglesia, y de ahí vinieron las limitaciones a que se sometió la constitución de la Iglesia, tal como la creara Calvino. El primer príncipe alemán que aceptó el credo reformado y lo impuso en su territorio, fue Federico III del Palatinado (1559-76). Sus principales auxiliares en la introducción del calvinismo, fueron el silesio Zacarías Ursino, discípulo de Melanchthon (1534-83) y Gaspar Oleviano, de Tréveris (1536-87). Este había entrado en tratos, como estudiante de derecho en París, Orléans y Bourges, con comunidades reformadas. Se propuso ganar a su patria para el protestantismo y, desde 1538, estudió teología en Ginebra y Zurich. Hacia 1559 lo envió Calvino a Tréveris. Aquí logró del consejo de la ciudad un puesto de profesor de latín, pero pronto trabajó como predicante del protestantismo. Su intento de reforma falló ante la resistencia del príncipe elector y de la mayoría de los magistrados de la ciudad. Oleviano buscó refugio en la corte del príncipe elector le Heidelberg.

El príncipe elector Federico III había sucedido aquí poco antes al príncipe elector Oto Enrique (1556-59), muerto sin hijos. Su esposa, María de Hohenzollern, hijo del margrave Casimiro de Brandenburgo-Kulmbach, lo había ganado para el luteranismo. Dada su seriedad religiosa y ética, se inclinaba al rigorismo, y fue intolerante con católicos y judíos y, posteriormente, también con los luteranos. El ideal de su vida era luchar «con Cristo» contra «el demonio y su apóstol el papa»[24]. Preocupado por la unidad del protestantismo, se interesó personalmente en la disputa sobre la cena entre el combativo luterano Tilemann Hesshusen, llamado a

---

24 A. KLUCKHOHN (ed.), *Briefe Friedrichs des Frommen* I, 517.

Heidelberg, y ciertos sectores de la universidad, sobre todo el diácono Klebitz que se doctoró en ella. El príncipe elector estaba impaciente de tanto altercado entre teólogos, sobre todo por la fanática terquedad de Hesshusen y pensar llegar por sí mismo a una solución por medio del estudio de la sagrada Escritura. Declaró obligatoria la fórmula de la cena de la *Confessio Augustana Variata*. Según esta versión no se ofrece en o bajo, «sino con el pan y el vino verdaderamente el cuerpo y la sangre de Cristo» [25]. Así era posible profesar la concepción de Calvino y, a par, como secuaz de la confesión de Augsburgo, gozar de la protección de la paz religiosa de 1555. Hesshusen no dejaba a nadie en paz y fue depuesto como superintendente. En su lugar se estatuyó un consejo eclesiástico compuesto de tres teólogos y tres laicos. Un dictamen de Melanchthon de 1 de noviembre de 1559 y una disputa promovida por el duque Juan Federico II de Sajonia, yerno gnesioluterano de Federico, en Heidelberg (3 a 8-6-1560) hicieron inclinarse más y más a Federico III al punto de vista reformado. El 12 de agosto de 1560 publicó un edicto, en virtud del cual los clérigos que no quisieran aceptar la fórmula de Melanchthon sobre la cena, tenían que abandonar el país. Al mismo tiempo, calvinistas expulsados de su patria, como Gaspar Oleviano de Tréveris, Zacarías Ursino de Breslau y Wenceslao Zuleger de Bohemia, adquirían gran influencia en la corte del príncipe elector. El último fue nombrado, a pesar de sus sólo 20 años, presidente del consejo eclesiástico. Oleviano fue profesor y párroco, Ursino profesor y director del *Collegium Sapientiae*, escuela de teólogos desligada de la universidad. Cuando en la dieta de príncipes, del año 1561, fallaron sus esfuerzos por asegurar la unidad del protestantismo por nueva firma de la *Confessio Augustana (Variata)*, Federico III se pasó definitivamente al calvinismo. Tuvo sin embargo, miedo de aceptar el catecismo de Ginebra, pues ello hubiera significado la abierta separación de la confesión de Augsburgo. Así que dio orden de que se compusiera un catecismo propio. El «catecismo de Heidelberg» que así nació en 1563 es esencialmente obra de Ursino; es improbable una participación considerable de C. Oleviano o que éste refundiera el texto alemán [26]. En 129 preguntas da el

---

25 BSLK 65, 45.

26. Cf. W Hollweg, *Bearbeitete Caspar Olevianus den deutschen Text zum Hei-*

catecismo una doctrina de la fe de redacción sistemática y rígida. Después de la introducción: «¿Cuál es tu único consuelo en la vida y en la muerte? Ser propiedad de Cristo salvador», siguen tres partes: I. «De la miseria del hombre» (el pecado que se reconoce por el doble mandamiento de Cristo de amar a Dios y al prójimo); II. «De la redención del mundo» (preguntas 12-85: credo, bautismo, cena); III. «Del agradecimiento» (preguntas 86-129: obras, decálogo, padrenuestro). Se renuncia a la doctrina calvinista sobre la predestinación y a toda polémica contra la doctrina luterana sobre la cena. Tanto más vivamente se rechaza desde la tercera edicion, en la pregunta 80, la misa católica: «Y así, en el fondo, la misa no es otra cosa que la negación del único sacrificio y pasión de Jesucristo y una maldita idolatría». Es decir, que no se tuvo en cuenta para nada el esclarecimiento de la doctrina sobre el sacrificio de la misa que trajo el concilio de Trento. La cuarta y definitiva edición del catecismo juntamente con la ordenación eclesiástica fue publicada en noviembre de 1563 para el territorio de Federico III del Palatinado. Además se conquistó, entre otros territorios, a Nassau-Orange, el Bajo Rin, el condado de Mark y, sobre todo, los Países Bajos. Ya en 1563 fue traducido al holandés y en el sínodo de Dordrecht de 1618-19 declarado libro simbólico, con lo que se le abrió el camino para penetrar en todo el mundo calvinista.

La «Ordenación eclesiástica» trata de la predicación y administración de los sacramentos. Se prevé la exclusión de los sacramentos. Sin embargo, para que en la excomunión no se infiltren abusos como en el papismo, no debe estar en poder de los ministros de la Iglesia, sino de toda la comunidad cristiana [27].

La influencia suiza aparece particularmente clara en el abandono de todas las ceremonias. Finalmente, la ordenación eclesiástica regula las limosnas, el vestido, la jurisdicción matrimonial, la asistencia a los enfermos y prisioneros y los entierros. La vida eclesiástica tenía que ser protegida desde fuera por medio de una rigurosa organización policíaca. El año 1564 fue reorganizado el consejo eclesiástico. Como autoridad principesca, tenía que ejercer

delberger Katechismus?: id., *Neue Untersuchungen zur Gesch. und Lehre des Heidelberger Katechismus* (Neukirchen 1961) 124 152.

27. W NIESEL, *Bekenntnisschriften* 194, 34-45.

la autoridad en la iglesia territorial. A él estaban sujetos distritos eclesiásticos con un superintendente a la cabeza. Oleviano aspiraba a la ejecución de la disciplina eclesiástica según el modelo de Ginebra, según el cual la disciplina de la Iglesia estaba más en manos de la comunidad o de un tribunal elegido por ella. Sus planes pudo verlos realizados por lo menos parcialmente, cuando el príncipe elector publicó, en 1570, una ordenación disciplinaria del consejo eclesiástico. En ella tenía el consejo eclesiástico el asidero para llamar a cuentas a toda doctrina disidente y a toda concepción un tanto libre. Así hubieron de experimentarlo dos párrocos que se ladeaban al antitrinitarismo. Uno de ellos, Adam Neuser, logró escapar a Constantinopla, donde se hizo mahometano; el otro, Juan Sylvanus, superintendente de Ladenburgo, fue ejecutado, a pesar de retractarse, en pública plaza, en presencia de su mujer y sus hijos.

La aparición del catecismo de Heidelberg acarreó a Federico III reiteradas dificultades de derecho imperial. Los duques luteranos Christoph de Württemberg y Wolfgang de Zweibrücken, lo mismo que el rey Maximiliano II y el emperador Fernando I lo acusaron de sectarismo. El emperador afirmó en una carta de 13 de julio de 1563 que la doctrina reformada sobre la cena no estaba de acuerdo con la confesión de Augsburgo, con lo que el Palatinado elector se excluía a sí mismo de la paz religiosa de 1555 [28]. Entonces y en la dieta de Augsburgo, en que se reiteraron los cargos, se argumentó de parte del príncipe elector del Palatinado que se estaba de acuerdo con la *Confessio Augustana* bien entendida y en armonía también con la doctrina de grandes Iglesias protestantes del extranjero. Además, en 1563, el príncipe elector había pedido un dictamen a Bullinger. Para la dieta pidió de nuevo, en 1565, ayuda literaria al zuriquense. A base de estos ensayos se llegó a imprimir y aprobar una profesión de fe que Bullinger había redactado por necesidad personal, en 1562, en espera de la muerte. En 1556 fue impresa como confesión general suiza: *Confessio helvetica posterior*, y enviada a Heidelberg.

Esta situación que a veces fue para él amenazante, no retuvo a Federico III en sus procedimientos de violencia contra los lute-

28 A. Kluckhohn, *Briefe Friedrichs des Frommen* I, 420 421

ranos y sobre todo en su empeño por suprimir el culto y la fe católica. Todavía se habían mantenido en el Palatinado cerca de 40 monasterios y cabildos. El camino de la reforma protestante pacífica, que sin duda quería emprender por de pronto el príncipe elector no podía dar resultado, cuando ya el catolicismo daba indicios de regeneración. Con descarada violencia fue extirpado. Ni siquiera en los condominios, en que compartía el señorío con príncipes católicos, se arredró Federico III de levantar monasterios y escenificar destrucciones de imágenes en las iglesias, con total menosprecio de los derechos de los mentados príncipes católicos. Él, que en la dieta de 1566 había apelado a su conciencia, no estaba dispuesto a conceder lo mismo a luteranos y católicos. Porque, según él, no es lo mismo forzar a uno al bien, a la palabra de Dios y a la verdad, que a la idolatría y mentiras.

Después de su muerte, su hijo y sucesor Luis VI (1578-83) restauró por los mismos medios de policía del estado el luteranismo por cinco largos años. Oleviano, que había prevenido desde el púlpito contra los lobos (= luteranos) que vendrían a desgarrar las ovejas (= calvinistas), fue el primero que hubo de abandonar el país. Marchó como preceptor del príncipe a Berleburgo y más tarde (1584) como párroco y profesor de teología a Herborn.

Aquí, en *Nassau*, el conde Juan VI (1559-1606), hermano de Guillermo de Orange, se ladeaba al calvinismo. Su tendencia fue fortalecida por sus estrechas relaciones con los Países Bajos. El año 1568 llamó de Hessen a Gerardo Eobanus Geldenhauer, y en 1572 lo nombró superintendente. Cuando los teólogos calvinistas fueron expulsados del Palatinado y los criptocalvinistas de Wittenberg, hallaron en Nassau, en 1577, abierta acogida. El sínodo de Dillenburgo de 8-19 julio de 1578 aceptó la confesión de Nassau [29] redactada principalmente por Christoph Pezel (cf. p. 501s). Ya el mismo año fue instituido un *presbyterium*. La convención general de 1581 aceptó la ordenación eclesiástica del Palatinado y el catecismo de Heidelberg. La escuela superior o universidad «Johannea» erigida en 1584 en Herborn por el patrón de la academia de Ginebra adquirió gran renombre por sus importantes profesores Gaspar Oleviano, Juan Piscator, Georg Pasor, Juan Alsted, Juan

---

29 Texto: E.F.K. MÜLLER, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche* 720-739.

Althusius y otros y vino a ser, después de Ginebra y Leiden, un centro de teología reformada En el sínodo general de Herborn (1586) se fundó, por empeño de Juan VI y de sus teólogos una iglesia sinodal supraterritorial de los condados de la Wetterau, que, el año 1648, hubo de ceder de nuevo al sistema territorial eclesiástico. Sin embargo, la ordenación de Herborn [30], que fue un ensayo de unir el sistema presbiterial sinodal de Ginebra con la institución de los superintendentes de las iglesias territoriales supervivió hasta la ordenación eclesiástica renano-westfálica de 1835.

En *Bremen* había ganado influencia el filipismo por obra de Hardenberg. Para que mediara entre los zuinglianos (Molanus) y los luteranos (Jodocus Glanaeus), llamó el consejo de la ciudad, en 1570, al melanchthoniano Marcos Mening. Siendo él superintendente, se aceptó, en 1572, un «acuerdo en los puntos más importantes de la doctrina cristiana». También en Bremen creció la influencia de los calvinistas, desde la caída del filipismo en la CSajonia electoral. Desde 1580 trabajó en la ciudad hanseática Christoph Pezel. Una confesión compuesta por él, el *Consensus Bremensis* [31], fue firmado el 2 de mayo de 1595 por todos los miembros del consejo eclesiástico y declarado, en 1644, por el consejo de la ciudad escrito simbólico vigente. Está ampliado en comparación de la confesión de Nassau. entre otras cosas, por un párrafo sobre la predestinación, y definido por un estricto calvinismo.

En el condado de *Lippe*, Simón VI (1554-1613) ocupó el poder en 1579. Juntamente con su maestro el filipista Thodenus, expulsado de Wittenberg, había estudiado en Estrasburgo por los años de 1567-69. Estaba en buenas relaciones con los reformadores de los Países Bajos. Poco a poco fue proveyendo a Simón las parroquias de su condado con clérigos calvinistas. La ordenación eclesiástica luterana de 1571 no fue desde luego formalmente abolida: pero los tres superintendentes, en virtud del consistorial publicado en 1600, introdujeron la liturgia reformada de la cena. El catecismo menor de Lutero fue sustituido por otro compuesto por Anger (1547-1607). El de Heidelberg fue introducido en 1618. Aparte Lemgo que resistió con éxito y en 1617 recibió amplia independencia, el condado de Lippe se convirtió en terri-

30. Texto: W NIESEL, *Bekenntnisschriften und Kirchenordnung* 290-298.
31 Texto E F K. MULLER, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche* 739-799.

torio calvinista. El año 1684 introdujo una nueva ordenación eclesiastica en lugar de la de 1571.

En *Anhalt*, el príncipe Joaquín Ernesto (1546-86) unió desde 1570 todas las partes del país bajo su señorío. Era desde luego luterano, pero, no se pudo obtener de él que firmara la fórmula de concordia. Wolfgang Amling (1542-1606) llamado por él como superintendente a Zedbst opuso a la fórmula de concordia una *Confessio Anhaltina* y una *Apología Anhaltina*. Sin estar autorizado para ello, hizo ordenar a los predicantes por estos escritos de carácter privado. Muchos clérigos expulsados de Sajonia por sospechosos de criptocalvinismo, hallaron acogida en Anhalt. Por su actitud mediadora se le hizo al príncipe Joaquín Ernesto el cargo de calvinismo. En 1585 mandó componer por sus teólogos y firmar por todos los clérigos del país una «breve y verdadera confesión de la santa cena». Su sucesor Juan Jorge I (1586), estaba, por su matrimonio, en estrecho enlace con el Palatinado electoral; su hermano Christian estaba casado con una hija del calvinista conde de Beutheim. Ambos dispusieron en 1596 que las tablas y crucifijos de madera de los altares, las velas y ornamentos de la misa fueran suprimidos. El altar debía tener forma de mesa, y el clérigo, detrás del altar, rompería el pan de cara a la comunidad [32]. No se dejó de asegurar que estos cambios no significaban cambio de doctrina. Sin embargo, ya en 1599, encargaba Juan Jorge a su superintendente Amling que elaborara un santoral. El proyecto elaborado por éste con algunos teólogos [33], no halló el asentimiento del príncipe, pues se apoyaba muy poco en la agenda del Palatinado. A la mayor edad de los hermanos de Juan Jorge, el país fue dividido, el año 1603, en Dessau, Bernburg, Zerbst y Köthen. La base confesional de las correspondientes iglesias territoriales fueron la *Confessio Augustana Variata*, el santoral del Palatinado y el catecismo de Heidelberg.

Con ello, hacia 1600, estaba conclusa la formación en Alemania de iglesias territoriales reformadas. A la cabeza de esta evolución estuvieron discípulos de Melanchthon, entre ellos algunos que, en Wittenberg, hubieron de ceder a la ortodoxia luterana. Ellos proclamaron su paso al calvinismo, como «segunda refor-

---

32 SEHLING II, 533 580 33. SEHLING II, 536s, 581.

ma»[34]. Para ellos, el luteranismo, con sus residuos papistas, no pasaba de forma previa; Melanchthon, con su teología de mediación, era una transición; el calvinismo, empero, con su organización del culto, su disciplina eclesiástica y su idea de la autoridad cristiana era la consumación consecuente del protestantismo. Frente a la «reforma de la doctrina» llevada a cabo por Lutero, veíase en el calvinismo la «reforma de la vida».

Escocia e Inglaterra

El año 1549, el concilio nacional escocés[35] puso de relieve dos motivos de la decadencia de la Iglesia en Escocia: la inmoralidad y deficiente formación de los clérigos. El concilio exigió, entre otras cosas, que los sacerdotes fueran capaces de explicar la sagrada Escritura; párrocos y obispos debían predicar por lo menos cuatro veces al año. Prohibió además emplear las rentas de la Iglesia para hijos ilegítimos. En general se decretó una mejora de las costumbres de los eclesiásticos de forma que «quienes corrigen a los otros, no se hagan ellos mismos culpables»[36]. Pero todas estas exigencias del concilio se quedaron en papel mojado, como se desprende de una carta, fechada en 1556, del cardenal Sermoneta al papa Paulo IV[37]. Ello creó terreno abonado para la penetración de la nueva doctrina. También la situación política era favorable para ello. El año 1542 murió Jacobo V de Escocia, y María —reina de Escocia— tenía una semana de edad. La pugna por la regencia entre el cardenal primado David Beaton (1539-1546) de St. Andrews y el conde de Arran, presunto heredero del trono, acabó con la victoria de este último. La consecuencia fue el fomento del protestantismo, pues el conde y como él muchos nobles estaban por la reforma, con la esperanza de meter en sus bolsillos parte de los bienes de la Iglesia.

Con tales supuestos, le fue fácil a Jorge Wishart[38] (aproxima-

---

34. J. MOLMANN, *Christoph Pezel (1539-1604) und der Calvinismus in Bremen* 76-81; H.E. WEBER, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus* I, 2, Darmstadt ²1966, 326s.
35. *A Source Book of Scottish History* II, 147-148.
36. W.C. DICKINSON, *A New History of Scotland* I, 313.
37. *A Source Book of Scottish History* II, 150-151.
38. J. KNOX, *History of the Reformation in Scotland* I, 60ss.

damente 1513-46) ganar adeptos para el protestantismo. Wishart, que es llamado el «mártir de la reforma escocesa», residió por breve tiempo en Suiza y Alemania, donde conoció el calvinismo y luteranismo en sus formas puras. Desde 1544 colaboró estrechamente con John Knox. El 1 de marzo de 1546 murió en Edimburgo como hereje [39] en la hoguera. En represalia, fue asesinado bajo la dirección de John Knox el cardenal David Beaton [40]. Desde entonces fue Knox (1505?-72) la cabeza dirigente de la reforma protestante de Escocia. Con mucha mayor decisión y hasta fanáticamente prosiguió la obra de su amigo y maestro y vino así a convertirse en el «reformador de Escocia». Después de una estancia de dos años en el extranjero (de 1547-49 estuvo detenido en una galera francesa) volvió a Escocia, donde, bajo María de Guisa, madre de María Estuardo, la corte era francófila y católica. John Knox supo conducir a nueva actividad a los protestantes que estaban relegados a la trastienda. El año 1552, en el sínodo provincial escocés, se decretó la publicación de un catecismo en lengua escocesa para ayuda de los clérigos en la explicación de la Biblia *(Halmilton's Catechism)* [41]. Este catecismo recogió ideas protestantes sobre todo en la doctrina de la justificación: «En una palabra, debemos entregarnos enteramente a Dios, apoyar toda nuestra salud, seguridad y confianza en su ayuda, protección, bondad y providencia clemente, dejar en todas nuestras necesidades, peligros, en toda desgracia, en toda debilidad, en todo, nuestra propia voluntad y confiarlo todo, por obediencia, a la bondadosa voluntad de Dios» [42].

Punto culminante del desenvolvimiento de la reforma escocesa lo constituye el *Covenant* (1557). La nobleza protestante juró aquí proteger la «Iglesia de Cristo» y aniquilar la «Iglesia de Satanás» [43]. Contra los católicos se formó desde ahora un frente cerrado de hombres influyentes. Entretanto, John Knox estuvo durante un año (1554-55) en Ginebra, donde se hizo partidario de Calvino. Su empeño capital fue desde ahora combatir con toda energía a los católicos y al catolicismo. Con el rigor de un calvi-

---

39 Cf. *A Source Book of Scottish History* II, 136-137.

40. Ibid., 138-142.

41. *A Source Book of Scottish History* II, 148-150.

42. *A Source Book of Scottish History* II, 150.

43 Ibid 162.

nista predicaba la resistencia a la autoridad injusta, lo mismo que la destrucción de imágenes, iglesias y conventos. Knox supo arrastrar a las masas. Ejemplo de ello es el libelo injurioso: *Against the Monstrous Government of Women,* al que se atribuyó en Inglaterra la persecución de los protestantes por obra de María Tudor, lo que produjo entre los perseguidos una comprensible antipatía por Knox. Cuando Calvino reprendió a los protestantes ingleses por esta su «infraternal conducta» con Knox, le replicaron ellos: «Podemos asegurarle que este criminal libelo ignominioso ha derramado mucho aceite en el fuego de la persecución en Inglaterra. Y es así que, antes de su publicación, ninguno de nuestros hermanos sufrió la muerte; pero, apenas se propaló, muchos hombres distinguidos han perecido en la hoguera» [44]. Por este ejemplo se ve claro la diferencia que iba entre la dirección más radical, marcada de calvinismo, de John Knox y los más moderados protestantes ingleses y qué rumbo seguiría en adelante Escocia. Efecto desfavorable para los católicos de Escocia tuvo el casamiento de María Estuardo con Francisco II de Francia (1558), pues los protestantes hubieran preferido un enlace con la protestante Inglaterra. La desconfianza y descontento fue creciendo, hasta que, finalmente, año de 1559, estalló una guerra civil. La ocasión inmediata para el estallido de esta guerra fue la protección de la antigua Iglesia por parte de María de Guisa. Con ayuda de tropas inglesas lograron triunfar los protestantes. Knox, aunque proscrito por la regente, siguió fomentando una viva agitación contra la «idolatría» católica.

A la muerte de María de Guisa (1560), se reunió en Edimburgo, por iniciativa de Knox, una junta de lores eclesiásticos y seculares. Tres importantes decisiones fueron tomadas —casi unánimemente— por esta junta de estamentos: quedó abolida la autoridad y jurisdicción del papa, se prohibió la misa y todo lo que contradice a la confesión protestante y se puso en vigor la *Confessio Scotica.* Esta confesión escocesa fue redactada por una comisión de cinco miembros a iniciativa del parlamento. La cabeza inspiradora fue aquí también John Knox. «La confesión nos permite percibir en cada párrafo su espíritu, sobre todo en la funda-

44 A. ZIMMERMANN, *Zur Reformation in Schottland* RQ 25 (1911) 39

mentación inconmovible de cada enunciado de fe sobre la autoridad única de la sagrada Escritura y se da así la mano en pie de igualdad con las restantes profesiones de fe de la época de la reforma, señaladamente de las iglesias de credo calvinista»[45]. La asamblea que aprobó la *Confessio Scotica* es llamada *Reformation Parliament* A ella concurrió un gran número de miembros de la baja nobleza, que eran todos protestantes apasionados. La cosa pasó tan adelante que amenazaron con pena de muerte la celebración del culto católico. María Estuardo que, en 1561, a la muerte de su esposo, asumió el gobierno de Escocia, no firmó nunca esta «confesión de la fe y de la doctrina». Bajo su gobierno de católica convencida, la cuestión religiosa quedó irresuelta. Frente a los reformados adoptó una postura muy liberal lo que no fue parte para que ellos no vieran en ella un peligro para su fe. El primer domingo que la reina estuvo de nuevo en Escocia, mandó celebrar para sí y su corte una misa. Ello bastó para que los reformados se amotinaran contra la reina. Ésta hubo de prometer, en una proclama, que mantendría el *status quo* de Escocia, es decir, reconocer al protestantismo como religión del estado, que lo era desde 1560. Los consejeros de la reina prometieron incluso protección a la Iglesia reformada. Esto significaba que un tercio de los bienes de la Iglesia fue incautado. De ellos recibieron una parte los reformados; el resto fue a parar a la caja de la reina. Que la parte de los reformados fue haciéndose con el tiempo cada vez menor, y tanto mayor la de la reina, dio ocasión para este comentario de Knox: «Dos partes de los bienes de la Iglesia pertenecen al diablo; la tercera parte se divide entre Dios y el diablo [46].» Ante la actividad de los secuaces de Knox no podía la reina atreverse a proteger a las gentes de su fe, sobre todo porque Knox no se cansaba de repetir que los reformados no podían ser forzados a estar de acuerdo con la reina «idólatra».

El segundo matrimonio de la reina con Enrique Darnley (1565) no contribuyó a mejorar su situación, sino todo lo contrario. Cuando este hombre inepto fue asesinado el 10 de febrero de 1567, se acusó de complicidad a la reina, pues tres meses después se casó con el conde Bothwell, protestante, que tomó parte en el asesinato

45 P JACOBS, *Reformierte Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen* 128.
46 W C DICKINSON, *A New History of Scotland* I, 335.

de su marido. Knox estaba furioso contra la reina y pedía su ejecución. En julio de 1567 no le quedó más remedio que abdicar en su hijo Jacobo (VI de Escocia y I de Inglaterra). Solo éste juró la nueva religión.

Más que en otras partes, la reforma protestante en Escocia fue un movimiento de laicos [47], pues le faltó una cabeza suprema de tan claro perfil teológico como Lutero, Calvino, Zuinglio o Cranmer. John Knox está en plano distinto que los mentados reformadores; más que teólogo era un fanático cabecilla eclesiástico. Sin embargo, no logró llevar plenamente a cabo los planes que expuso en su *First Book of Discipline* [48] (1560). Y era así que los lores miraban la ordenación eclesiástica por él propugnada — un proyecto de república terrena, que había de preparar para el cielo —, desde puntos de vista completamente diversos que el suyo, y no querían oír nada de un sistema completo de derecho canónico en que la Iglesia regía al estado, se encargaba de las escuelas y cuidaba de enfermos y débiles» [49]. Knox aspiraba a una estrecha colaboración entre Iglesia y estado. En su *Book of Discipline* pone el veto, en el sentido de Calvino, a las fiestas de la Iglesia, que han sido instituidas por los hombres y que deben, consiguientemente, ser abolidas; y no sólo las fiestas de apóstoles, mártires, etc., sino también navidad, circuncisión, epifanía «*and other feasts of our Lady*...» [50]. Otra sección se ocupa de las prácticas eclesiásticas. El culto sólo debe celebrarse en las parroquias y escuelas, pero no en monasterios, conventos y abadías. El lugar del culto debe aderezarse dignamente. Knox explana largamente lo referente a la *Admission of Ministers* [51]. Cada comunidad tiene derecho a elegirse su propio clérigo; el requisito es cierto grado de formación. Se rechazan la ordenación sacerdotal y la imposición de manos. Los lectores y «monitores» *(Exhorters)* se ponen en las iglesias en que no hay clérigo permanente. Presupuesto para este cargo es vida religiosa y cualidades espirituales. Los lectores y «monitores» pueden ascender, después de la prueba, a clérigo ordinario. Se exige un amplio apoyo familiar de los clérigos, en

47. A. ZIMMERMANN, *Zur Reformation in Schottland* 38.
48. *A Source Book of Scottish History* II, 171-180.
49. A ZIMMERMANN, *Zur Reformation in Schottland* 113
50. *A Source Book of Scottish History* II, 171.
51. Ibid , 172-173.

que la norma es la necesidad; se encarece sobre todo el cuidado por la educación de los niños y la atención a las viudas. Knox postula también de modo general la protección de los pobres, pero sólo de los que no pueden realmente valerse a sí mismos, no los que «practican la mendicidad como oficio»[52]. Estas exigencias y proyectos anticipan la moderna beneficencia estatal.

Las explicaciones de Knox sobre los superintendentes nos permiten ver de cerca la constitución de la Iglesia[53]. Todo el país se dividirá en 10 ó 12 provincias y cada provincia recibe un superintendente. Sus funciones consisten en fundar comunidades y nombrar clérigos. Son responsables del orden y moral de las comunidades y de sus ministros. Presupuesto para este cargo es haber servido durante dos años en una parroquia. La Iglesia es también competente para la formación de los hombres. Cada comunidad de la ciudad debe nombrar un *Schoolmaster* que pueda enseñar gramática y latín. En el campo ha de darse a los niños y jóvenes instrucción catequética según el *Book of Common Order*. En las ciudades mayores, sobre las residencias de los superintendentes, deben erigirse *Colleges* en que se enseñen las «Artes» y las lenguas. Además se piden tres universidades para toda Escocia (St. Andrews, Glasgow, Aberdeen). Para alumnos y estudiosos cabe la posibilidad de un *stipendium* o beca; lo decisivo en tal caso son las cualidades espirituales del estudiante y la situación económica de sus padres. De las rentas eclesiásticas y bienes de la Iglesia debe sacarse para atender a clérigos, pobres, escuelas y profesores.

De gran importancia para la organización eclesiástica había de ser la *Kirk Session*[54]. Anualmente tenía lugar en esta sesión la elección de diáconos y ancianos. Función de estos ancianos era ayudar y vigilar a los párrocos. Los párrocos indignos debían ser depuestos por los ancianos de acuerdo con la Iglesia y los superintendentes. Aquí se perfila ya el sistema presbiterial. Knox expresó también claramente sus ideas sobre la piedad pública y la familiar[55].

El bautismo se administraría, a ser posible, en domingo, des-

52. *A Source Book of Scottish History* II, 174.
53. Ibid., 174-176.
54. *A Source Book of Scottish History* II, 179.
55. Ibid., 179-180.

pués del sermón; la cena, cuatro veces al año y precisamente el primer domingo de marzo, junio, septiembre y diciembre. Condición para recibirla era saber el padrenuestro, el credo y los diez mandamientos. Cada iglesia tenía que poseer una biblia en inglés. Los fieles estaban obligados a oír la biblia y su explicación. Todo cabeza de familia tenía el deber de instruir a los miembros de su casa en la doctrina cristiana. Todos los fieles debían aprender salmos y ensayarse en ellos, a fin de «acompañar firme» el canto durante el culto. Según este *First Book of Discipline*, pueblo y soberano son súbditos del mismo Dios. Iglesia y estado son las dos columnas del reino de Dios sobre la tierra. Sin embargo, el haberse rechazado este libro en Escocia prueba que se estaba aquí aún muy lejos de la *perfect city of Geneva.*

Aunque con la retirada de María Estuardo (1567) floreció de nuevo el protestantismo y fueron reconocidos la *Confession of Faith* y el *Book of Discipline*, apenas, sin embargo, si se sacaron de ese reconocimiento consecuencias prácticas. Knox observaba sobre el caso: «La avaricia no deja reconocer a esta generación corrompida las intenciones de los piadosos eclesiásticos» [56]. Por de pronto se dejó a los obispos y sacerdotes católicos, sin molestarlos, en sus cargos; pero no tenían ya influencia alguna sobre los fieles. Así existían dos Iglesias una junto a otra; una condenada al silencio, pero rica; la otra activa, pero pobre. Entretanto, la Iglesia reformada seguía organizando en sínodos sus instituciones; si vacaban puestos, pasaban a predicantes reformados. Lo mismo se procedía con los obispos que, desde 1572, a base del *Concordat of Leith*, no eran ya nombrados por la corona, sino examinados y admitidos por predicantes reformados; sólo estaban sometidos a la *General Assembly*, el sínodo general de la Iglesia escocesa.

Con esta actitud «tolerante» de los calvinistas de Escocia se encontró Andrew Melville, cuando, en 1574, volvió de Ginebra para ser sucesor de Knox. Por ello se vio obligado a publicar un *Second Book of Discipline* [57]. Como el *First Book*, pretende remontarse únicamente a la palabra de Dios. Como Knox quiere que los bienes todos de la Iglesia pasen a los clérigos reformados, a las escuelas y a otras instituciones eclesiásticas. Divergente del

---

56 W. C. DICKINSON, *A New History of Scotland* I, 349.

57 *A Source Book of Scottish History* III, 22-31

primer libro es la pretensión o exigencia de la igualdad de todos los eclesiásticos. En lugar de la constitución episcopal se introdujo la presbiterial. La disciplina de la Iglesia no debe ser asegurada sólo por clérigos, sino también por tribunales compuestos por laicos y clérigos. Se llamaron *Kirk Session, Presbyter Synode* y *General Assembly*, y tenían facultad de entender en asuntos eclesiásticos sobre clérigos y laicos. Al comienzo del libro se expone que la Iglesia tiene poder propio, que le ha sido dado directamente por Dios. No tiene cabeza sobre la tierra; su única cabeza es Cristo. Si la autoridad civil falta en materias de conciencia y religión, está sometida a la jurisprudencia eclesiástica. Deber de la Iglesia es prescribir al poder secular cómo ha de poner su obra en armonía con la palabra de Dios. Éste era el primer paso para una Iglesia que podría determinar la política de un estado. ¿Qué sentido tendría ya un parlamento secular, si la Iglesia pretendía estar en directa comunicación con Dios *(counsel with god)*?

Jacobo VI (1567 ó 1578-1625) fue bastante inteligente para percatarse del peligro de esta evolución. Era de temer que, pronto, la *General Assembly* inspeccionaría todo departamento de dominio real. Melville sostenía en efecto que la autoridad de la Iglesia no estaba al lado, sino por encima de la autoridad del Estado. El año 1584 hizo saber al «consejo secreto» del rey ser una petulancia inspeccionar a los enviados y mensajeros de un rey, que estaba muy por encima del rey terreno. Esto hizo declarar a Jacobo VI que el presbiterianismo escocés era tan conciliable con la monarquía como Dios con el diablo; axioma del rey era: «*No bishop, no king*». Así se comprende el proceder del rey contra Melville y la Iglesia escocesa. Jacobo quería un sistema episcopal, quería obispos nombrados por la corona. Aquí veía él la única posibilidad de permanecer dueño del país. Pero Melville aspiraba a un sistema presbiterial independiente del Estado y por encima de éste.

Con la llegada de Erné Stuart, lord D'Aubigny, surgieron nuevas dificultades. Se sospechó del lord que fuera un agente papista. Para disipar esa sospecha, firmaron en 1581 Jacobo VI, lord D'Aubigny (promovido duque de Lennox) y toda la casa real la *King's Confession*. Se la llamó también *Negative Confession*, porque en ella fue rechazada toda religión y doctrina que no estuviera en armonía con la *Confessio Scotica* (1566). Dos meses más tarde,

toda Escocia hubo de firmar el escrito. «Esta llamada *Confessio Negativa* fue motivada por manejos de la contrarreforma, que se hicieron notar en Escocia. De ahí que lleve de modo especial un declarado carácter antirromano, mentando y condenando por menudo los errores y usos supersticiosos de la Iglesia de Roma. Su autor es el capellán de la familia real, John Craig, a quien el rey mismo encomendó esa obra» [58].

En agosto de 1582 fue apresado el rey por cuyo encargo se había compuesto la *Confessio Negativa*, pues se veía en él, no obstante, un peligro para la verdadera religión. Tras la fuga del rey, Melville fue acusado de traición a la patria, y huyó a Inglaterra. El rey, amargado por su detención, combatió ahora todo lo que Melville había exigido para la Iglesia. Como medidas de represalia, fueron aprobadas, en mayo de 1584, las llamadas *Black Acts* [59]. En ellas se dice que el parlamento y el consejo están encima de todos los estamentos, eclesiásticos y seculares, y los confirman. Esta inspección sobre el bajo clero y el gobierno general de la Iglesia permanecerá en los obispos y *Commissioners*, que ahora son responsables ante el rey, y no, como antes, ante la *General Assembly*. Se prohiben reuniones de clérigos, a no ser con expreso asentimiento del rey. Se declaró que este decreto se dirigía especialmente contra el presbiterianismo. El rey reclamaba ahora la jurisdicción sobre clérigos y laicos. Todos los decretos de la Iglesia serían en lo futuro nulos sin su aprobación. Esto era inaceptable para los reformados. Para llegar a una composición se recomendó en 1586 por algunos representantes de la Iglesia que el rey presentaría los obispos a la *General Assembly;* pero esto no fue nunca prácticamente eficaz, pues la *Magna Charta of the Church of Scotland* significó la revocación por el rey de las *Black Acts*. En ellas reconoció a la Iglesia reformada todos sus privilegios y le otorgó de nuevo derecho de convocar *General Assemblies*, sínodos y reuniones presbiteriales. Es más, declaró que las *Black Acts* no debían oponerse «al privilegio que Dios ha dado a los ministros espirituales de la Iglesia» [60]. A pesar de estas concesiones, la igualdad de todos los clérigos era para el rey causa de todo

---

58 P JACOBS, *Reformierte Bekenntnisschriften* 128

59 *A Source Book of Scottish History* III, 39-43

60 Cf DICKINSON, *A New History of Scotland* I, 362-370.

mal *(mother of confusion)*. Su cambio, pues, fue puramente exterior. Por su habilidad diplomática logró pronto de nuevo dar preponderancia a la forma episcopal contra la presbiterial.

En síntesis puede decirse sobre la evolución de Escocia, que, por constitución y doctrina la Iglesia escocesa fue calvinista. Bajo Knox no fue presbiteriana, pues nunca exigió la igualdad de todos los clérigos. Sólo su sucesor Melville empujó la evolución en esta dirección y realizó plenamente el presbiterianismo, que halló un gran adversario en Jacobo VI. Así se entabló en tiempo posterior una lucha constante entre el rey y el presbiterianismo por la dirección de la Iglesia.

En *Inglaterra* no pudieron por largo tiempo imponerse los reformados, que eran por lo general fugitivos de Francia o ingleses que habían conocido en Escocia las ideas de Knox. Ellos, que estaban acostumbrados a la sencillez del culto calvinista, tenían por imposible admitir el culto «romano» de la Iglesia inglesa. El gobierno mismo de la Iglesia por el rey era para ellos un residuo de «dominación papista».

Así, los reformados estaban en conflicto con la Iglesia inglesa, pero no tuvieron posibilidad de desarrollar una organización eclesiástica propia, pues el acta de uniformidad, publicada en 1559 bajo la reina Isabel I, prescribió una liturgia anglicana única (cf. supra p. 475).

Pero no cejaron en su exigencia de una iglesia «pura», «conforme a la Escritura». Esta exigencia les acarreó el nombre de «puritanos» (hacia 1566). El puritanismo fue profesado sobre todo por la burguesía. Por de pronto representaron dentro de la Iglesia inglesa un grupo con peculiar postura espiritual; característica suya era una vinculación francamente apasionada a la letra de la Escritura. Como la Iglesia oficial no dio la menor señal de acceder a su exigencia, se hicieron independientes y erigieron comunidades propias (1567). Se dieron una constitución democrática y así se hicieron puritanos. Ahora la oposición a la alta Iglesia inglesa se hizo patente, y estallaron graves persecuciones. Muchos *dissenters* llenaron las cárceles, pero no se dejaron extirpar. Muchos abandonaron a Inglaterra. El año 1620 un grupo se hizo a la mar en el «Mayflower» rumbo a Norteamérica y se creó en Massachusetts una nueva patria. Su idea de la comunidad independien-

te bajo Cristo como única cabeza ha contribuido esencialmente a la concepción norteamericana de la democracia, como forma de Estado conforme a Dios.

También bajo Carlos I (1625-49) fueron perseguidos los puritanos en Inglaterra. Sobre todo Laud († 1645), arzobispo de Canterbury, se propuso restablecer la unidad del culto y procedió duramente contra el puritanismo de Inglaterra y el presbiterianismo de Escocia. Ello condujo a la guerra civil. La derrota del rey (1645-46) y su ejecución (1649) significaron el fin transitorio de la Iglesia episcopal anglicana y el triunfo del presbiterianismo.

XXXI. La formación de confesiones en los siglos XVI y XVII

FUENTES: E. Sehling (ed. dir.), *Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jh.*, t. 1-5, Leipzig 1902-13, t. 6-8, 11-13, Tubinga 1955-66 ;L. Richter (ed. dir.), *Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jh.*, Weimar 1846; W. Niesel (ed. dir.), *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, Zurich [3]1938; *Die evangelisch- lutherischen Bekenntnisschriften*, Gotinga [2]1952; Visitas: Cf. cap. 19; M. Gmelin, *Die Visitationsprotokolle der Diözese Konstanz 1571-86:* ZGObrh 25 (1873), 129-204; J. Jungnitz, *Visitationsberichte der Diözese Breslau*, 4 t., Breslau 1902-08; W.E. Schwarz, *Die Akten der Visitation des Bistums Munster aus der Zeit Johannes von Hoya 1571-73*, Munster 1913; A. Franzen, *Die Visitationsprotokolle der ersten nachtridentinischen Visitation im Erzstift Köln unter Salentin von Isenburg 1569*, Munster 1960: J.B. Kaiser, *Der Archidiakonat Longuyon am Anfang des 17. Jh.*, 2 t., Colmar 1928-29.

BIBLIOGRAFÍA: A. Franzen, *Die Kelchbewegung am Niederrhein im 16. Jh.*, Munster 1955; id., *Die Herausbildung des Konfessionsbewusstseins am Niederrhein im 16. Jh.:* AHVNrh 158 (1956-57), 164-209; id., *Das Schicksal des Erasmianismus am Niederrhein im 16. Jh.:* HJ 83 (1964), 84-112; H. Lutz, *Bayern und der Laienkelch:* QFIAB 34 (1954), 203-235; H.W. Gensichen, *Damnamus. Die Verwerfung von Irrlehre bei Luther und im Luthertum des 16. Jh.*, Berlín 1955; H. Nottarp, *Zur Communicatio in sacris cum haereticis*, Halle 1933; E.W. Zeeden, *Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe:* HZ 185 (1958), 249-299; id., *Katholische Überlieferungen in den lutherische Kirchenordnungen*, Munster 1959; id., *Die Entstehung der Konfessionen*, Munich 1965; J.B. Götz, *Die religiösen Wirren in der Oberpfalz 1576-1620*, Munster 1937; D. Coenen, *Die katholische Kirche am Niederrhein von der Reformation bis zum Beginn des 18. Jh.*, Munster 1967; A. Zieger, *Das religiöse und kirchliche Leben im Spiegel der Kirchenordnungen von Preus-*

sen und Kurland, Diss. Tubinga 1963; F. DICKMANN, *Das Problem der Gleichberechtigung der Konfessionen im Reich im 16. und 17. Jh.*: HZ 201 (1965), 265-305; H. BORNKAMM, *Die religiöse und politische Problematik der Konfessionen im Reich*: ARG 56 (1965), 209-218; H. LUTZ, *Die Konfessionsproblematik ausserhalb des Reiches und in der Politik des Papsttums*: ibid., 218-227; E.W. ZEEDEN - H. MOLITOR, *Die Visitation im Dienst der kirchlichen Reform*, Munster 1967.

Cuando la escisión de la Iglesia de occidente era ya hacía tiempo una triste realidad y existía gran número de comunidades religiosas que divergían esencialmente la doctrina, culto y derecho, no se tenía aún, ni mucho menos, conciencia del alcance de este hecho. Confesiones en el sentido de comunidades eclesiales cuyos miembros se unían entre sí por la confesión de verdades de fe claramente circunscritas, por un culto común y por normas morales propias y se distinguían de otros grupos, sólo las hubo relativamente tarde. La formación de confesiones siguió un lento proceso de más de 100 años y en una forma que varió mucho según los países y hasta según los paisajes. En los territorios católicos se dilató de ordinario más que en los protestantes. Que un país o una ciudad aceptara la reforma protestante no quería decir que la población en general diera ese paso por propia convicción. Si ya los reformadores no querían fundar una Iglesia nueva, mucho menos pensaban sus adeptos en una escisión de la fe y de la Iglesia. Se quería predicación conforme a la Escritura, se confesaba (o pensábase confesar) la «doctrina pura» y se creía tomar en serio la reforma general de la Iglesia. Cuando luego la cristiandad europea estuvo efectivamente dividida en confesiones, cada una de ellas se entendió a sí misma como universal, como la verdadera Iglesia y consideró consiguientemente a todas las otras como heréticas. Se mantuvo la concepción tradicional de la unidad de la Iglesia y de su doctrina formulable en dogmas obligatorios para todos. Apartarse de ellos era caer en criminal herejía.

La situación se complicó y mitigó a par con el hecho de que no se enfrentaban sólo católicos y protestantes. Pues, éstos se dividieron pronto en grupos diversos que se combatían duramente y hubieron a su vez de defenderse, amén de los seguidores de la antigua fe, de baptistas, iluminados y espiritualistas. En parejo trance, todos los grupos necesitaban más o menos cerrar más firme-

mente sus filas. Este proceso de clarificación y avivamiento de conciencia hacia dentro y de estabilización y delimitación hacia fuera, que designamos como formación de confesiones, no fue impulsado sólo ni siquiera en mayor grado por fuerzas religiosas, sino también por las culturales y sociales y, sobre todo, por los poderes políticos. Segura estaba en su principio desde 1520 la predicación evangélica en amplios territorios de Alemania y Suiza. Sin embargo, la demolición y reconstrucción de la organización de la Iglesia que produjo, podía aún interpretarse como la esperada y nunca cumplida reforma de la Iglesia. La formación de una Iglesia independiente de impronta luterana, no se llevó a cabo desde el principio sólo por la «misa alemana» (1526) y catecismos (1529), sino por las visitaciones ordenadas por la autoridad secular y por las ordenaciones eclesiásticas por ella decretadas.

En Augsburgo fueron los protestantes invitados por el emperador a exponer su punto de vista. El resultado fue la *Confessio Augustana* y su *Apología*. Pero ambas querían ser confesión de la *Catholica ecclesia* [1], y se esforzaron en demostrar que no se aspiraba a fundar una Iglesia nueva, sino a desterrar los abusos. De hecho no negociaban ni pactaban comunidades eclesiales entre sí, sino potencias políticas, en el imperio el césar y los estamentos, y en Suiza los cantones. Sin embargo, se sentían ligadas dichas comunidades eclesiales a una «confesión», y, en este sentido, el concepto de «partido religioso», corriente ya entonces, expresa exactamente la situación [2]. La unidad de la religión dentro de un estado era aún para todos axiomático. Según Lutero no debía tolerarse, por amor de la paz, una predicación opuesta en un mismo territorio o ciudad. Por eso no quería tampoco que predicantes evangélicos se infiltraran en comunidades católicas y allí predicaran sin ser llamados [3].

---

1 *Apol.* VII: BSLK p. 235, 27 *et passim.*

2. F. DICKMANN, *Das Problem der Gleichberechtigung der Konfessionen* HZ 201 (1965) 265-305, p. 267.

3. *«Denn es ist nicht gut, das man ynn einer pfarr odder kirchspiel widderwertige predigt yns volck lesst gehen, denn es entspringen daraus rotten, unfried, hass und neid auch ynn andern, wellltlichen sachen»* (WA 31, I, 209, 28). (Porque no es bueno que en una parroquia o iglesia se haga llegar al pueblo predicacion opuesta, pues de ahí surgen bandos, descontento, odio y envidia en otras cosas seculares). Cf. H. BORNKAMM, *Die religiose und politische Problematik im Verhaltnis der Konfessionen in Reich* ARG 56 (1965) 209 218, p. 213.

Cuando ya no se pudo salvar la unidad de religión para el imperio, se la aseguró para los territorios particulares al conceder a los señores temporales el derecho de determinar la confesión de sus súbditos. Así, después de la «paz religiosa de Augsburgo», de 1555, los señores contribuyeron de la manera más eficaz a la formación de confesiones, pues se esforzaron por crear en sus territorios una situación religiosa clara y uniforme. Trataron de eliminar confesiones extrañas y de consolidar la propia por múltiples medidas. Donde la autoridad no hizo uso de su derecho de determinar la religión de sus súbditos, se prolongó por más tiempo el proceso de la formación de confesiones. Así por ejemplo, en el Bajo Rin, donde los duques de Julich-Cleves-Berg, inspirados por espíritu erasmiano, favorecieron la reforma en general, sin ascribirse al protestantismo, pero tampoco lo combatieron enérgicamente. Se pasaba por amigo de la reforma, pero enemigo de novedades, se dejó prácticamente curso libre, durante décadas, a las corrientes religiosas y así, sin intentarlo, se favoreció al protestantismo.

Todo ello quiere decir que la relación de la autoridad con la Iglesia de su territorio, no era en modo alguno la misma en todas partes. Dondequiera vigía el principio: *Cuius regio eius et religio*, pero no se aplicaba del mismo modo. En parte, no basta el poder político de los señores de la tierra para imponer su religión. La resistencia no venía de las anchas capas del pueblo, sino del lado de sectores dirigentes de las ciudades y de la nobleza, que, con su religión diversa que la del señor del país, afirmaba su independencia. Así se vio especialmente en Bohemia, Hungría y Polonia. Por oposición contra la política religiosa del señor del país, los estamentos campesinos y las ciudades favorecían en muchos casos la confesión contraria. La necesidad política condujo en la Confederación helvétiva y en muchas ciudades del imperio a una coexistencia de las confesiones. En Austria y en Francia, la razón de estado exigió ceder por algún tiempo. Por el edicto de Nantes (1598), la corona francesa concedió a los protestantes del país amplios privilegios, que modificó, sin embargo, y finalmente revocó, apenas se sintió bastante fuerte para hacerlo [4]. También puntos de vista económicos pudieron conducir a tolerar y hasta

4 H LUTZ, *Die Konfessionsproblematik ausserhalb des Reiches und in der Politik des Papsttums* ARG 56 (1965) 218-227, p 220 Cf. supra 414.

privilegiar a minorías religiosas [5]. Las dificultades surgían fácilmente en los condominios, cuando señores de confesión distinta compartían la soberanía de un territorio. Así, el príncipe elector del Palatinado Federico III introdujo el calvinismo en territorios en que compartía la soberanía del país con los príncipes obispos de Worms y Espira, sin dársele un bledo de los derechos de sus socios [6]. La comunidad católica de Kröw, del Mosela, pudo expulsar con éxito al párroco luterano que le señaló el gobierno de Zweibrücken, porque estaba respaldada por el obispo y príncipe elector de Tréveris, que compartía el dominio junto con los duques de Pfalz-Zweibrücken y el margrave de Baden [7].

La manera y extensión en que la autoridad secular influía sobre la situación religiosa, variaban según las confesiones. El luteranismo fue el que concedía al estado un influjo mayor. El calvinismo trataba de uncir a su carro la autoridad secular, a par que procuraba conservar su independencia respecto del dogma, culto y disciplina. También la Iglesia reclamaba el brazo secular para la organización de la vida eclesiástica y tenía por ello que aguantar muchas intervenciones en el ámbito espiritual. Pero, en principio, decidía independientemente en materia de doctrina, culto y derecho canónico y decidía en forma central más allá de las fronteras territoriales. Ello era sentido como molesto por muchos gobiernos y fue fuente de conflictos entre la potestad espiritual y secular. En efecto, una autoridad protestante publicaba decisiones eclesiales sin que nadie chistara seriamente; en cambio, una autoridad católica tenía que contar con el veto del obispo competente, del nuncio o de un superior religioso que dispusiera de enlaces internacionales, y proceder con miramiento a todo ello [8].

¿Cómo reaccionó la población?, ¿cómo recibió la orden del señor temporal sobre su confesión religiosa? Es difícil dar una respuesta de validez general. Habría que distinguir entre territorios y décadas particulares. A comienzos del siglo XVII, la gente no estaba ya tan dispuesta como a mediados del XVI, a cambiar de confesión a gusto del señor de la tierra. Era el fruto de la mejor formación religiosa

5. E. HASSINGER, *Wirtschaftliche Motive und Argumente fur religiose Duldsamkeit im 16. und 18. Jh.:* ARG 49 (1958) 226-245.
6. L. STAMER, *Kirchengeschichte der Pfalz III*, I, Speyer 1955, 52.
7. V. CONZEMIUS, *Jakob III. v. Eltz*, Wiesbaden 1956, 53-65.
8. E.W. ZEEDEN, *Die Entstehung der Konfessionen*, Munich 1965, 96.

y de la creciente conciencia confesional. No faltan ciertamente ejemplos de resistencia de la población contra la introducción de una nueva forma de Iglesia y contra cambios en el culto. La población campesina señaladamente perseveraba en sus prácticas tradicionales. Monasterios y cabildos de colegiatas se opusieron no raras veces a la introducción de la reforma protestante por obra de la autoridad, y sólo cedieron a la violencia. En conjunto, sin embargo, el cambio de confesión dispuesto por la autoridad civil se llevó a cabo sin apenas fricciones. El ejemplo más craso es el Palatinado, donde, en el espacio de 30 años, la población, al compás de su señor, mudó por cuatro veces de confesión. Bajo el príncipe elector Oto Enrique (1556-59) una visita del señor temporal introdujo el luteranismo. El príncipe elector Federico III (1559-76) hizo a su país calvinista, año de 1563. Su hijo Luis VI (1576-83) expulsó de nuevo violentamente el calvinismo a favor de la confesión luterana, mientras el conde del Palatinado, Juan Casimiro, que ejercía la regencia por su sobrino menor de edad Federico IV (1583-92) dio de nuevo validez al *Catecismo* de Heidelberg. Cuando, en 1576, el luteranismo vino a ser confesión del país, gran número de comunidades reformadas pidieron poder conservar sus párrocos y la vida eclesiástica que hasta entonces llevaran. Ante la decisión negativa, emigraron unas cien familias, la mayor parte sin duda párrocos y maestros. Como faltaban sucesores de confesión luterana, no fue tarea fácil hacer que el luteranismo arraigara en el país. A pesar de todo, cuando siete años más tarde, Juan Casimiro implantó el calvinismo, las mismas comunidades defendieron su confesión luterana y pidieron mantenerla, como antes las del calvinismo. «Bastó, pues, en este caso un espacio de siete años no sólo para apartar a una comunidad del ejercicio de su fe hasta entonces mantenido, sino también para acostumbrarla tan firmemente a la nueva forma confesional introducida que deseaba conservarla y se oponía a volver a la anterior. En ambos casos parece haber sido decisivo la expulsión de los párrocos y maestros» [9]. La masa de la población era por lo general tan inculta que, en muchos casos, no se dio siquiera cuenta del cambio de fe. El hecho era particularmente posible dentro del luteranismo, pues aquí se había sido tan generoso en la con-

9 Ibid., 70

servación de las ceremonias que casi equivalía a un engaño de las comunidades. En Wittenberg, por ejemplo, se mantuvo la elevación de la hostia hasta el año 1542. Que grandes partes del canon que, por lo demás, se rezaba en voz baja, se hubieran omitido, no tenía por qué chocar a los asistentes a la misa. En el norte y este de Alemania, la conservación de prácticas católicas adquirió particular extensión. Se trataba de los ornamentos litúrgicos, de las fiestas de los santos y de la Virgen, del altar con velas, de la confesión privada con absolución; en muchos lugares se mantuvieron en uso el rezo del coro en latín, el toque del ángelus, las procesiones, la elevación de la hostia y el cáliz, las campanillas, incienso, acólitos y otras muchas cosas más.

Un obispo católico de Polonia, que, con ocasión de una visita, asistió al culto del cabildo catedralicio de Berlín, declaró no haber descubierto diferencia entre éste y un culto católico[10]. ¿Cómo iba a percibir la diferencia el pueblo sencillo? En esta situación es comprensible la facilidad con que muchedumbres enteras podían ser conducidas al protestantismo o recatolizarse de nuevo.

Junto a las tradiciones legítimas y tomadas de las ordenaciones eclesiásticas del tiempo papal, se conservaron también una serie de usos que no eran compatibles con las ideas protestantes, pero de los que la población, señaladamente la campesina, no quería desprenderse. Todavía a fines del siglo XVI tenían los visitadores motivos para proceder contra peregrinaciones, bendición del agua, sal, hierbas, velas, etc.[11]. En Francfort del Oder, del Brandenburgo electoral, se celebraron en 1591 «primeras misas» protestantes por un misal de 1514[12]. La incertidumbre confesional, el frecuente cambio y la circunstancia de que para la confesión decretada desde arriba no se disponía de párrocos idóneos, fomentaron la indiferencia y acrecentaron el número de quienes no se acercaban ya en absoluto a la Iglesia y a los sacramentos. Se oían quejas como ésta: «Ahora se hacen las gentes cada vez más epicúreas y lo mismo se les da una religión que otra, un papista blasfemo, un judío o turco

10. N. MÜLLER, *Zur Gesch. des Gottesdienstes der Domkirche zu Berlin* 1540-98: Jb. f. Brandenb. KG 2-3 (1905-06) 342; J. MÖRSDORF, *Das erste Domkapitel und die erste Domkirche zu Berlin:* Wichmann-Jb. 8 (1954) 88-119, p. 101.

11. Por ejemplo, Instr. Magdeburg 1583; SEHLING II, 424.

12. H. GRIMM, *Die liturgische Drucke der Diözese Sebus:* «Wichmann-Jb.» 9-10 (1956) 45-51, p. 51.

lo mismo que un legítimo cristiano. Todo les es indiferente *(adiaphoron)*, con todo el mundo hacen buenas migas y empinan el codo...»[13]. De Ulm afirma con amargura el superintendente luterano haberse formado poco a poco un nuevo y tercer grupo que no va a ninguna iglesia, ni a la luterana ni a la papista, ni se acerca a ningún sacramento[13a].

Crasa ignorancia en materias de fe, abandono religioso e inmoralidad caracterizan la situación en la segunda mitad del siglo XVI por todo lo ancho y largo de las confesiones. Superstición masiva, milagrería, astrología y fe en brujas crecían como la hierba aun allí donde se alardeaba del puro evangelio, y hasta dominaban más en el norte de Europa que se había hecho protestante, y en el que hasta entonces, ya sin eso, el cristianismo no había logrado apenas imponerse contra el paganismo y las oscuras potencias de la sangre y del suelo.

Era, pues, menester, a par que se esclarecía y profundizaba la conciencia de la propia confesión, arraigar de nuevo en amplias capas el cristianismo en general como doctrina y vida. ¿Qué caminos se siguieron para tamaña empresa? ¿De qué ayudas se dispuso?

1. Por la formulación de *confesiones*, por catecismo y manuales dogmáticos se trató de poner término a la incertidumbre en la doctrina y a la arbitrariedad en la predicación. La adhesión a la verdadera doctrina vino a ser señal decisiva de pertenecer a una confesión.

Con la *Confessio Augustana*, el luteranismo inició la práctica de describir el propio punto de vista por medio de un libro confesional o simbólico. Sin embargo, en controversias doctrinales dentro del luteranismo, se vio que la *Confessio Augustana* no era suficiente. Además, entretanto se había hecho también necesaria una delimitación de fronteras con el calvinismo. Por iniciativa de algunos príncipes, particularmente del príncipe elector Augusto de Sajonia, se tuvieron múltiples negociaciones a fin de acabar con las controversias doctrinales y lograr la unanimidad de credo. Quien particularmente trabajó por la unidad doctrinal fue Jacobo Andreä (1528-90), canciller de la universidad de Tubinga. Fruto de su trabajo fue, tras larga lucha de años, la *Formula Concordiae* (1577).

13. Según E.W. ZEEDEN, *Die Entstehung der Konfessionen* 71.

13a. J. ENDRISS, *Die Ulmer Kirchenvisitationen der Jahre 1557-1615*, Ulm 1937, 34.

El 25 de junio de 1580, cincuenta años después de la entrega de la *Confessio Augustana*, fue publicado en Dresden el «Libro de la concordia», la colección de escritos simbólicos luteranos, que acaba con la fórmula de concordia. La concordia fue firmada por 51 príncipes, 35 ciudades y más de 8000 teólogos.

El calvinismo había entrado de antemano por el camino de las claras fórmulas confesionales y de la exposición sistemática de la doctrina. Juan Calvino había precedido con el ejemplo de su «catecismo de Ginebra» (1542-45) y la *Institutio Religionis Christianae* (1536, [4]1559). Luego siguieron fórmulas oficiales de fe a base nacional: la *Confessio Gallicana* (1559), *Scotica* (1560), *Belgica* (1561), *Helvetica posterior* (1566) y el «catecismo de Heidelberg» (1563). Estas confesiones reformadas contienen también, de acuerdo con el concepto calvinista de la Iglesia, disposiciones sobre la constitución y la disciplina de la comunidad.

Dentro de la Iglesia católica, los decretos del concilio de Trento pusieron término a la «confusión doctrinal» (Jedin). Apoyado en ellos, el «Catecismo Romano» (1556) ofreció para clero y pueblo una síntesis de la doctrina cristiana. La *Professio fidei tridentina* hubo de ser jurada por todos los obispos y, por inspiración de Pedro Canisio, también por los profesores de teología. El rey Fernando I ordenó la composición de un compendio de la doctrina católica. Favoreció el trabajo de Canisio sobre el catecismo, lo prescribió para sus países y publicó amplias regulaciones sobre la manera de usarlo [14].

Las fórmulas de la fe y los catecismos acabaron con la inseguridad doctrinal; pero estrecharon, a par, necesariamente el espacio de la libre discusión y trajeron consigo una delimitación polémica frente a otras concepciones.

2. Para la introducción y consolidación de una confesión era de gran importancia, a par de la doctrina claramente formulada, una ordenación eclesiástica. Ella regulaba el culto, el derecho, las escuelas, la paga de párrocos y maestros, la administración y cuidado de los pobres en la Iglesia de un territorio, de una ciudad, de un señorío y hasta, a veces, de un distrito oficial. Entre los

14. Texto de la ordenación de 14-8-1554: O. BRAUNSBERGER (ed.), *Beati P. Canisii epistulae et acta* I, Friburgo 1896, 752-754; J. BRODRICK, *Petrus Canisius* t. I (Viena 1950), 325-328.

años 1550-1600, el número de parejas ordenaciones eclesiásticas se elevó a centenares[15].

Que el duque Guillermo V (1539-92) de Cleves-Jülich-Berg no pudiera decidirse en publicar una nueva ordenación eclesiástica y que las negociaciones sobre el caso se dilataran de 1545 a 1567, es expresión de la inseguridad confesional característica del Bajo Rin.

Poner en vigor las ordenaciones eclesiásticas y cuidar que la religión del señor territorial fuera practicada por los súbditos, era asunto de la visita hecha periódicamente. Los protocolos de la visita ofrecían una imagen de la situación religiosa y eran la base y ocasión de nuevas medidas de política eclesiástica y pastorales. De lado de la antigua Iglesia, las visitas, a continuación de los sínodos diocesanos y provinciales fueron el medio de congregar las fuerzas católicas inciertas y desorientadas y de ejecutar la reforma tridentina.

3. Si la deficiente formación de clero y pueblo era la causa principal de la incertidumbre y confusión en materias de fe, lógicamente la instauración de centros de educación y el cuidado de la instrucción y seguridad social de los párrocos eran el mejor camino para crear claras situaciones confesionales. En su lucha contra el criptocalvinismo los consistorios se ocuparon de párrocos y estudiantes y examinaban su ortodoxia. Por este camino, una serie de estudiantes fue expulsada de Wittenberg el año 1594. A una consulta del margrave de Ansbach contestaron los teólogos y juristas de la universidad de Tubinga que arresto y destierro era pena demasiado suave para un predicante de la corte convicto del calvinismo, y propusieron cadena perpetua, separado de mujer e hijos. También las autoridades protestantes compusieron, por razón de la unidad y pureza de la doctrina confesional, su *Index librorum prohibitorum* e hicieron vigilar por medio de inspectores las imprentas[16]. El cuidado por una mejor instrucción del clero produjo desde 1600 frutos perceptibles, siquiera las circunstancias fueran muy varias según las regiones. Estos esfuerzos por la formación del clero y por las escuelas se observan hacia fines del siglo XVI en todas las confesiones. De lado católico, la actividad como maes-

15. Cf. SEHLING, I-XIIIss.
16. E W. ZEEDEN, *Die Entstehung der Konfessionen* 115s.

tros y educadores en gimnasios, escuelas superiores y seminarios fue campo principal de actuación de los jesuitas. Su enseñanza tendía, más allá de los bienes de formación que procuraba, a ganar a la juventud para la Iglesia católica y afirmarla en la confesión y vida de la fe. Papel importante desempeñaba en las escuelas de jesuitas y benedictinos el teatro espiritual. «Toda la pedagogía fue transformada para el ejercicio del cristianismo en el sentido de las confesiones»[17].

4. A la formación de confesiones y al esclarecimiento de los frentes contribuyó finalmente con fuerza la aparición del calvinismo al final de los años cincuenta. Su conciencia de elección, su fuerza organizadora y su espíritu combativo tuvieron ya de suyo por consecuencia una marcada conciencia confesional. En el Bajo Rin puso bien en claro que el tiempo de intentos de medias tintas erasmianas había pasado, y el imperativo de la hora era la confesión clara.

El deseo de separarse confesionalmente del calvinismo llevó en el luteranismo a un marcado gusto por las ceremonias y a restaurar instituciones católicas, como los ornamentos de la misa y la elevación de la hostia y del cáliz[18]. Si aquí la delimitación confesional trajo hasta cierto punto un enriquecimiento, lo normal fue lo contrario. Apenas usos y ceremonias determinadas venían a ser notas distintivas de una confesión, se prohibían por el mero hecho a las otras, aun cuando en sí mismas fueran *adiaphora* y nada o sólo remotamente tuvieran que ver con las doctrinas distintivas. Es más, cuanto menos se daba el pueblo cuenta de las diferencias que realmente separaban a las confesiones, tanto más vinieron a ser las «ceremonias» signos distintivos de las mismas. Si el signo de la cruz o el toque del ángelus era «católico», ya no era practicable, por el mero hecho, para los luteranos. Una visita prohibió en Coburgo, por los años de 1554-55 el toque de la salve recomendado por muchas ordenaciones eclesiásticas protestantes: «*Umb der frembden und benachbarten leute willen, domit man uns nicht für bebs-*

---

17. Ibid., 125.

18. El superintendente general Andreas Musculus († 1581), duro campeón del luteranismo contra el calvinismo, se hizo retratar con el breviario y el rosario (Wichmann Jb. 9-10 [1956] 51; cf. n.º 236) y exhortaba a los párrocos a no suprimir la elevación (Sehling III, 236). El príncipe elector Juan Jorge mandó a todos los párrocos de la Neumark la reintroducción de la elevación «para mayor afirmación de nuestra fe en la verdadera presencia del cuerpo y sangre de Cristo» (SEHLING III, 27).

tisch achte» [19]. Mientras a mediados del siglo XVI aún podía pensarse que por la concesión del cáliz se podrían conservar para la Iglesia católica amplios sectores de Baviera, Austria y Bajo Rin que deseaban la comunión bajo las dos especies, la forma de administrar la comunión vino a ser tan pronto cuestión de distinción confesional, que la concesión del cáliz sólo produjo confusión. Así, ya en 1571, fue de nuevo suprimida la doble comunión que se introdujera en Baviera por indulto de Pío IV, año de 1565. Por modo semejante, la exigencia protestante de la lengua materna en el culto condujo de parte católica a que se atribuyera a la lengua latina un especial carácter de ortodoxia y no se continuaran ya los primeros pasos de una mayor consideración de la lengua vulgar que se habían dado en la baja edad media. Ante el hecho de que el protestantismo ponía en cuarentena el sacerdocio ministerial, fue éste de tal forma realzado por la teología postridentina que fue casi completamente olvidado el sacerdocio de todos los cristianos fundado en el bautismo y la confirmación. Frente a la doctrina de Lutero sobre la Iglesia oculta, se insistió de tal forma sobre la Iglesia como sociedad visible e institución de salud, que apenas se vio ya su misterio interno como cuerpo místico de Cristo, y el cardenal Roberto Belarmino († 1621) pudo decir de ella que era tan visible y tangible como la república de Venecia [20]. De un lado, la Iglesia misma, como esposa de Cristo, como madre de los creyentes, como baluarte de la verdad y dispensadora de la vida de la gracia, vino a ser objeto de piedad, y, de otro, corría peligro de caer en el patetismo de un triunfalismo a todo trance. Frente a las comunidades protestantes como iglesia de la palabra, la Iglesia católica vino a ser unilateralmente la Iglesia de los sacramentos.

Así, genio y figura de las confesiones fueron en gran parte determinados por el «anti» respecto de las otras. Al realzar lo diferencial, se corrió peligro de pasar por alto la herencia común y de empobrecerse y estrecharse a sí mismo. El gusto por la confesión, el confesionalismo, adquirió un tono provocador y militante. Las procesiones recibieron carácter de demostración y fueron natural-

---

19. «En atención a los forasteros y gentes vecinas, para que no nos tengan **por papistas»**, SEHLING I, 544.

20. *De controversiis christianae fidei* III, 2: *Opera omnia* (Nápoles 1856) II 75b; cf. ibid., III, 12.

mente mal miradas y combatidas por el bando opuesto. En la teología, la controversia y la polémica ocuparon ancho espacio. La consecuencia fue la anatematización, prejuicios masivos y múltiples vejaciones en amplias capas, incapaces de ver las verdaderas diferencias doctrinales. Un cántico, muy popular, del luterano Cyriakus Spangenberg (1528-1604), comenzaba: «Consérvanos, Señor, a nosotros en tu palabra y manda la muerte al papa y a los turcos.» El poeta y teólogo Pablo Gerhardt (1606-76), por cuyos cánticos de iglesia se sienten hoy unidas todas las confesiones, declaraba en su dura ortodoxia luterana desde el púlpito: «Yo no puedo tener a los calvinistas *quatenus tales* por cristianos» [21]. Todo esto fueron los lados negativos, que lastrarían el futuro, de la *formación de confesiones*, proceso que fue, como tal, necesario para el esclarecimiento, una vez que la reforma protestante no condujo a la verdadera reforma de la Iglesia una, sino a su escisión.

21. E.W. ZEEDEN, *Die Entstehung der Konfessionen* 140

Parte segunda

REFORMA CATÓLICA y CONTRARREFORMA